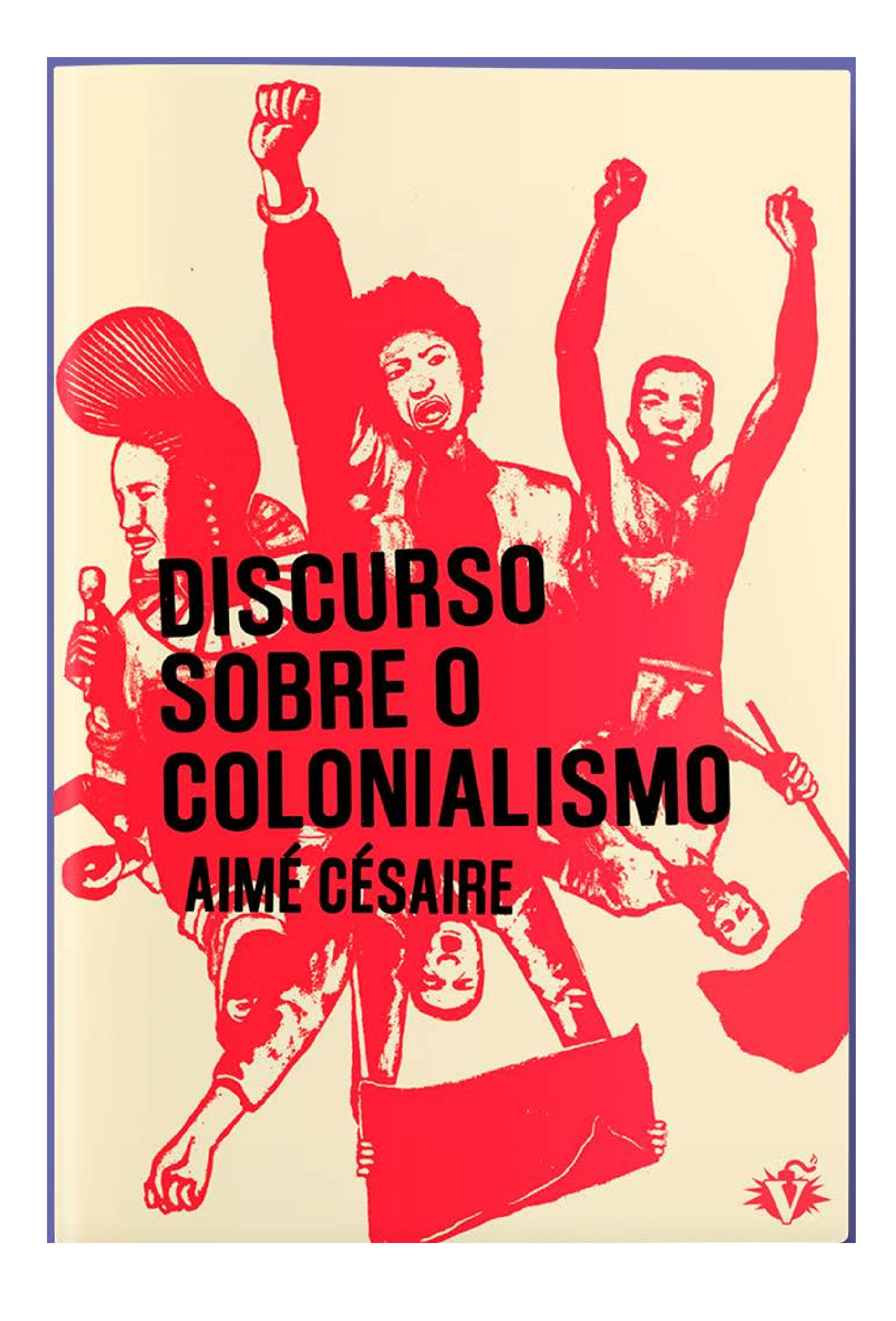

DISCURSO
SOBRE O
COLONIALISMO
AIMÉ CÉSAIRE
V

Discurso sobre el colonialismo

Aimé Césaire



Diseño interior y cubierta
RAG

Traducción de
Discurso sobre el colonialismo, «Cultura y colonización» y «Carta a Maurice Thorez», de A. Césaire:
Mara Viveros Vigoya
«Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud», de Immanuel Wallerstein:
Juan Mari Madariaga
«De la crítica del racialismo a la crítica del eurooccidentalismo culturalista», de Samir Amin, y
«Discurso sobre la negritud», de A. Césaire:
Beñat Baltza Álvarez

Título original
Discours sur le colonialisme. Lettre a Maurice Thorez. Culture et colonisation.

Sector Foresta, I
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN-10: 84-460-2167-6
ISBN-13: 978-84-460-2167-4
Depósito legal: M-3.961-2006

Impreso en Cofás, S.A.
Móstoles (Madrid)

Índice general

Introducción

Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud

IMMANUEL WALLERSTEIN

Aimé Césaire es un poeta y un político, como lo fue su amigo de toda la vida Léopold Sédar Senghor. Si hubiera que etiquetarlo de alguna forma, tendría que ser como un *homme de culture noir*. Los hechos más destacados de su biografía son bien conocidos, pero quizá convenga recordarlos: nacido en 1913 en un pequeño municipio de Martinica, recibió su educación secundaria en Fort-de-France, de donde partió a París para ingresar en las instituciones de enseñanza más prestigiosas de Francia: en el Lycée Louis-le-Grand (donde conoció a Senghor, uno de sus compañeros de clase) para completar su *hyperkhâgne*, y luego en la École Normale Supérieure.

En 1939 regresó a Martinica y allí escribió la que sería quizá su obra más famosa, el poema *Cahier d'un retour au pays natal*. Durante la guerra conoció, casi por casualidad, a André Breton, cuando éste pasó por la isla. Césaire descubrió que era un surrealista sin saberlo, y Breton descubrió que Césaire era un gran poeta, y aceptó escribir un prefacio para el *Cahier* con ocasión de su publicación. Césaire era ya una personalidad local, y el Partido Comunista Francés, del que era en cierto modo simpatizante pero no miembro, le pidió que fuera su candidato en la isla para la Asamblea Nacional Francesa. Resultó elegido y se convirtió en el principal defensor de la «departamentalización» de la Martinica y otras tres colonias francesas. Tras ingresar en el PCF se presentó también a las elecciones para alcalde, fue elegido y permaneció en ese puesto durante más de cincuenta años.

En 1950 escribió su *Discours sur le Colonialisme*. En 1956 fue una de las principales figuras del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París. Este congreso fue el gran momento de afirmación del concepto de negritud, del que (junto con Senghor) fue uno de los principales impulsores. Ese mismo año escribió su *Lettre à Maurice Thorez*, declarando su intención de abandonar el PCF,

y dos años después creó el Partido Progresista Martiniqués, que heredó esencialmente el electorado del Partido Comunista en la isla y que dominó la política martiniquesa durante el resto del siglo XX.

Esta corta biografía recoge los tres grandes temas de su trayectoria vital: el colonialismo, contra el que combatió durante toda su vida; el comunismo, al que se adhirió por un tiempo y que abandonó de una forma tan notoria; y la negritud, que entendía como una forma crucial de combatir el colonialismo y que fue quizá el elemento clave de su ruptura con el comunismo. Su *Discours sur le colonialisme* es una gran declaración apasionada que influyó mucho en el mundo de habla francesa. Su *Lettre à Maurice Thorez* fue quizá el documento individual que mejor explicó y expresó el distanciamiento intelectual que se extendió por todo el mundo durante la década de 1960 entre el movimiento comunista mundial y los diversos movimientos de liberación nacional. Su *Cahier d'un retour au pays natal* es tal vez la mayor expresión artística de la negritud; y su mucho menos conocido *Discours sur la négritude*, que presentó como conferencia en 1987, es con toda probabilidad la defensa más seria de ese concepto, que en aquella época había acaparado muchas críticas de los intelectuales y dirigentes políticos negros.

En resumen, la trayectoria intelectual de Césaire representa la de la mayoría de los *hommes de culture noirs* durante la segunda mitad del siglo XX, y para todos nosotros es importante apreciar su fundamento, su fuerza y su lógica. Creo que hay un claro tema central que vincula todos los escritos y actividades públicas de Césaire, y que cabe relacionar, más ampliamente, con las reivindicaciones políticas y culturales de los intelectuales de todo el mundo no europeo. Se trata de la búsqueda de una igualdad genuina, que no suponga la asimilación bajo algún supuesto modelo blanco o europeo y que permita la afirmación y la recuperación de la identidad de los que han sido históricamente oprimidos. El dilema radica en cómo llegar a ese objetivo.

Comencemos por el primer acto político importante de Césaire, la exigencia de la departamentalización. ¿Qué es lo que estaba en juego? En 1946 Martinica llevaba ya varios siglos siendo una colonia francesa, y desde principios del siglo XX, si no desde antes, los martiniqueses esperaban escapar al *status* colonial convirtiéndose en un «departamento» más de Francia, esto es, convirtiéndose en ciudadanos franceses de pleno derecho, con todas las ventajas de los residentes en la Francia metropolitana. Además, ese ideal estaba teóricamente en consonancia con la ideología dominante en Francia durante mucho tiempo, una ideología de igualdad para todos a través de la «asimilación» en la cultura y con ella en la vida política. Césaire ya dudaba de esta mitología, pero nos cuenta que cuando subió al barco que lo llevaría a Francia para incorporarse a la Asamblea Nacional, un viejo comunista le dijo: «Recuerda: lo que queremos es que vuelvas de Francia con un

estatuto nuevo para Martinica: Martinica como departamento francés» (Louis, 2003, pp. 49-50).

Césaire cuenta que lo consiguió porque no se tomó el consejo muy seriamente, porque creía que lo que los martiniqueses entendían por asimilación no era tal, sino la igualdad. Persiguió ese objetivo bajo la consigna de la departamentalización y lo justificó de esta forma:

> ¿Por qué pedí la departamentalización? Esa idea, para mí, era más social que política. Lo que querían los martiniqueses en su conjunto, que reventaban entonces literalmente de hambre, era obtener salarios equivalentes a los de los franceses de Francia. Eran las leyes sociales aplicadas en Francia, votadas pero no aplicadas en Martinica. Era todo ese paquete social a lo que aspiraban los martiniqueses. Y bien, nosotros luchamos por eso. Pero hay que decir que por parte francesa prevalecían otras ideas, y no recibimos mucha ayuda en ese sentido (Louis, 2003, p. 51).

Esta declaración, realizada en 2003 reflexionando sobre sus iniciativas en 1946, debería compararse con la que realizó en 1982 en un debate en la Asamblea Nacional:

> Querría hacer una declaración de principios. Veo que algunos de ustedes no quieren renunciar a las ilusiones de su juventud y que se aferran desesperadamente a un conjunto de nociones erigidas en dogma, como si estuviésemos todavía en 1946, o incluso en 1848, y como si la Historia no se hubiera encargado de saldar sus cuentas con un buen número de doctrinas y de ideologías.
>
> Entre estas doctrinas, hay una que siempre me sorprende ver resurgir periódicamente: es la de la asimilación y la integración.
>
> Entiéndaseme bien: el «asimilacionismo» es una doctrina que nadie puede defender seriamente hoy. El asimilacionismo es una antigualla doctrinal que hay que guardar en el almacén de los trastos. No hay asimilacionismo de izquierdas, porque no podría ser de izquierdas una doctrina, una práctica que evacua pueblos enteros de la Historia y los coloca en el anonimato.
>
> Nuestra época es la de la identidad reencontrada, la de la diferencia reconocida, la de la diferencia mutuamente consentida y, por consentida, superable en complementariedad, la cual hace posible, espero, una solidaridad y una fraternidad nuevas (Moutoussamy, 1993, p. 144).

Esta combinación de la búsqueda de la igualdad y de la proclamación de la identidad impregna todos los escritos de Césaire. Llama la atención que su *Discours sur le Colonialisme* se abra, no con un análisis de los efectos del colonialismo sobre los colonizados, sino de sus efectos sobre los colonizadores:

> Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.
>
> Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales, es una civilización herida.
>
> Una civilización que le hace trampas a sus principios, es una civilización moribunda (2004 [1950], p. 7).

Y a continuación eleva el tono:

> Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e «interrogados», de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente (2004 [1950], p. 12).

Lo que Césaire parece estar argumentando es que el colonizador tiene más que perder de la situación colonial que el colonizado, ya que a éste, aunque oprimido, le resulta natural protestar y luchar. El colonizador se ve rebajado por su propia renuncia a la civilización y le resulta muy difícil reconocer la raíz de su ruina; y es precisamente esa lección la que Césaire deseaba impartir al PCF al explicar su abandono de éste:

> No es que deseemos combatir solos desdeñando cualquier alianza. Se trata de la voluntad de no confundir alianza y subordinación, solidaridad y renuncia. Ahora bien, eso es precisamente lo que nos amenaza a algunos como consecuencia de los fallos tan evidentes que constatamos entre los miembros del partido comunista francés: su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción casi innata –que comparten con la burguesía europea– de la superioridad de Occidente en todos los terrenos; y su creencia de que la evolución que tuvo lugar en Europa es la única posible, la única deseable y que es por la que tendrá que pasar todo el mundo. Y para decirlo todo, su creencia raramente manifestada, pero

real, en la Civilización con C mayúscula, en el Progreso con P mayúscula (lo que atestigua su hostilidad a lo que llaman con desdén el «relativismo cultural»). Defectos todos ellos que culminan en la casta literaria que dogmatiza sobre todo y sobre nada en nombre del partido (en Ngal, 1994 [1956], p. 138).

Césaire reprochaba específicamente a Thorez el voto del PCF en favor de la concesión de plenos poderes al gobierno de Mollet en Argelia, señalando tal hecho como muestra de que el partido subordinaba la cuestión colonial a una cierta totalidad supuestamente más importante; posición que Césaire consideraba totalmente inaceptable. Los editores de *Présence Africaine*, al presentar su *Lettre*, la consideraban una denuncia del imperialismo cultural.

Césaire concluía su argumentación concentrándose en la cuestión de lo universal y lo particular:

Anticipo una objeción.

¿Provincianismo? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo «universal».

Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares (en Ngal, 1994 [1956], p. 141).

Y volvía sobre ese tema en su exposición de la *negritud* en 1987:

Creo que se puede decir, en general, que la negritud ha sido históricamente una forma de rebelión, en primer lugar contra el sistema mundial de la cultura tal como se había constituido durante los últimos siglos y que se caracteriza por cierto número de prejuicios, de presuposiciones que conducen a una jerarquía muy estricta. Dicho de otra forma, la negritud ha sido una rebelión contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo (2004 [1987], p. 84).

O dicho de otro modo,

Lo universal, sí. Pero hace ya mucho Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad (2004 [1987], p. 92).

Césaire nos ofrece una clara vía para analizar las relaciones entre colonialismo, comunismo y negritud (o más en general la afirmación de la identidad cultural). Lo

primero es la demanda de igualdad; pero ésta incluye los derechos iguales de múltiples formas y realidades culturales a existir, a prosperar, a florecer y a contribuir a un universal constituido por la interacción recíproca de todas las singularidades. Esta formulación estaba muy poco extendida, y menos aceptada, en 1913, cuando nació Césaire, o incluso en 1946 cuando se incorporó a la vida política; pero tan sólo diez años después, en 1956 –el año del levantamiento húngaro y del ataque imperialista contra Suez, el año del discurso de Kruchov ante el 20º Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y del Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros celebrado en París, el año de la *Lettre à Maurice Thorez* de Césaire– la izquierda mundial se vio sacudida por un *tsunami* cultural que conduciría inexorablemente a la revolución mundial de 1968, al colapso de la URSS en 1989, y al Foro Social Mundial como foco del resurgimiento de la izquierda mundial en el siglo XXI.

La izquierda mundial está debatiendo todavía cómo configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades, pero en la medida en que podamos vibrar con Césaire –en primer lugar y ante todo un poeta– podremos oír mejor las muchas tonalidades, sopesar las difíciles opciones, sin perdernos en una versión estéril y opresiva del universalismo ni quedar atrapados en una forma agresiva y autolimitadora de particularismo. Éste es el desafío para la izquierda mundial en su intento de construir otro mundo, un mundo posible frente al desmoronamiento de la economía-mundo capitalista que estamos viviendo. Las fuerzas colonizadoras están todavía ahí, y están decididas a mantenerse. Siguen descivilizándose, cada vez más, y más peligrosamente. La combinación de pasión enfurecida y respuesta cultural sobria que encarnaba Césaire nos servirá sin duda en este periodo de caos y transición.

Bibliografía

CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, París, Présence Africaine, 2004.

—, *Lettre à Maurice Thorez* [1956], Apéndice en Georges Ngal, *«Lire» Le Discours sur le Colonialisme d'Aimé Césaire*, París, Présence Africaine, 1994.

LOUIS, Patrice, *Aimé Césaire: Rencontre avec un nègre fondamental*, París, Arléa, 2004.

MOUTOUSSAMY, Ernest, *Aimé Césaire: Député à l'Assemblée nationale, 1945-1993*, París, L'Harmattan, 1993.

Discurso sobre el colonialismo

1

Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.

Una civilización que escoge cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización herida.

Una civilización que le hace trampas a sus principios es una civilización moribunda.

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aun más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.

Europa es indefendible.

Parece que ésta es la constatación que se confían en voz baja los estrategas estadounidenses.

Esto en sí no es grave.

Lo grave es que «Europa» es moral y espiritualmente indefendible.

Y hoy resulta que no son sólo las masas europeas quienes incriminan, sino que el acta de acusación es, en el plano mundial, levantada por decenas y decenas de millones de hombres que desde el fondo de la esclavitud se erigen como jueces.

Se puede matar en Indochina, torturar en Madagascar, encarcelar en el África negra, causar estragos en las Antillas. Los colonizados saben que, en lo sucesivo, poseen una ventaja sobre los colonialistas. Saben que sus «amos» provisionales mienten.

Y, por lo tanto, que su amos son débiles.

Y como hoy se me pide que hable de la colonización y de la civilización, vayamos al fondo de la mentira principal a partir de la cual proliferan todas las demás.

¿Colonización y civilización?

La maldición más común en este asunto es ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen.

Eso significa que lo esencial aquí es ver claro y pensar claro, entender atrevidamente, responder claro a la inocente pregunta inicial: ¿qué es, en su principio, la colonización? Reconocer que ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión del *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial.

Continuando con mi análisis, constato que la hipocresía es reciente; que ni Cortés al descubrir México desde lo alto del gran *teocalli*, ni Pizarro delante de Cuzco (menos todavía Marco Polo frente a Cambaluc) se reclaman los precursores de un orden superior; que ellos matan, saquean; que tienen cascos, lanzas, codicias; que los calumniadores llegaron más tarde; que la gran responsable en este ámbito es la pedantería cristiana por haber planteado ecuaciones deshonestas: *cristianismo = civilización; paganismo = salvajismo,* de las cuales sólo podían resultar consecuencias colonialistas y racistas abominables, cuyas víctimas debían ser los indios, los amarillos, los negros.

Resuelto esto, admito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es el oxígeno, y que la gran suerte de Europa es haber sido un cruce de caminos; y que el haber sido el lugar geométrico de todas las ideas, el receptáculo de todas las filosofías, el lugar de acogida de todos los sentimientos, hizo de ella el mejor redistribuidor de energía.

Pero entonces formulo la siguiente pregunta: *¿ha puesto en contacto* verdaderamente la colonización europea?; o si se prefiere: de entre todas las formas *para establecer contacto*, ¿era ésta la mejor?

Yo respondo *no*.

Y digo que la distancia de la *colonización* a la *civilización* es infinita, que de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no se podría rescatar un solo valor humano.

2

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, que cada vez que se tortura a un malgache, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e «interrogados», de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, de esta jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instilado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente.

Y entonces, un buen día, la burguesía es despertada por un golpe formidable que le viene devuelto: la GESTAPO se afana, las prisiones se llenan, los torturadores inventan, sutilizan, discuten en torno a los potros de tortura.

Nos asombramos, nos indignamos. Decimos: «¡Qué curioso! Pero, ¡bah!, es el nazismo, ya pasará!». Y esperamos, nos esperanzamos; y nos callamos a nosotros mismos la verdad, que es una barbarie, pero la barbarie suprema, la que corona, la que resume la cotidianidad de las barbaries; que es el nazismo, sí, pero que antes de ser la víctima hemos sido su cómplice; que hemos apoyado este nazismo antes de padecerlo, lo hemos absuelto, hemos cerrado los ojos frente a él, lo hemos legitimado, porque hasta entonces sólo se había aplicado a los pueblos no europeos; que este nazismo lo hemos cultivado, que somos responsables del mismo, y que él brota, penetra, gotea, antes de engullir en sus aguas enrojecidas a la civilización occidental y cristiana por todas las fisuras de ésta.

Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África.

Y éste es el gran reproche que yo le hago al pseudohumanismo: haber socavado demasiado tiempo los derechos del hombre; haber tenido de ellos, y tener todavía, una concepción estrecha y parcelaria, incompleta y parcial; y, a fin de cuentas, sórdidamente racista.

He hablado mucho de Hitler. Lo merece: permite ver con amplitud y captar que la sociedad capitalista, en su estadio actual, es incapaz de fundamentar un derecho de gentes, al igual que se muestra impotente para fundar una moral individual. Quiérase o no, al final del callejón sin salida de Europa, quiero decir de la Europa de Adenauer, de Schuman, de Bidault y de algunos otros, está Hitler. Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler. Al final del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler.

Y, por consiguiente, una de sus frases se me impone:

> Nosotros aspiramos no a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá convertirse en un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley.

Esto suena claro, altivo, brutal, y nos instala en pleno salvajismo vociferante. Pero descendamos un grado.

¿Quién habla? Me avergüenza decirlo: es el *humanista* occidental, el filósofo «idealista». Que se llame Renan es un azar. Que se haya extraído de un libro titulado *La Réforme intellectuelle et morale,* que haya sido escrito en Francia después de una guerra que Francia había deseado como la del derecho contra la fuerza, esto dice mucho sobre las costumbres burguesas.

> La regeneración de las razas inferiores o convertidas en bastardas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. El hombre del pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble desclasado; su pesada mano está mejor hecha para manejar la espada que el instrumento servil. Más que trabajar, escoge luchar, es decir, regresa a su estado inicial. *Regere imperio populos,* he aquí nuestra vocación. Volcad esta devoradora actividad sobre países que, como China, solicitan la conquista extranjera. Haced de los aventureros que perturban la sociedad europea un *ver sacrum,* un enjambre, como aquellos de los francos, los lombardos, los normandos; cada uno estará en su papel. La naturaleza ha conformado una raza de obreros, la raza china, con una destreza manual maravillosa, prácticamente desprovista de cualquier sentimiento de honor; gobernadla con justicia, sacando de ella, para el bienestar de un tal gobierno, una amplia dote en beneficio de la raza conquistadora, y estará satisfecha; una raza de trabajadores del campo, los *negros*; sed con ellos bondadosos y humanos, y todo estará en orden; una raza de amos y

soldados, la raza europea. Reducid esta noble raza a trabajar en el ergástulo como negros y chinos, y ésta se rebelará. Todo rebelde es, más o menos, entre nosotros, un soldado que frustró su vocación, un ser hecho para la vida heroica, y que vosotros empleáis para *una faena contraria a su raza*, mal obrero, demasiado buen soldado. Ahora bien, la vida que subleva a nuestros trabajadores haría feliz a un chino, a un *fellah*, a seres que no son en absoluto militares. *Que cada uno haga aquello para lo que está hecho y todo irá bien.*

¿Hitler? ¿Rosenberg? No, Renan.

Pero bajemos un grado más. Y es el político locuaz. ¿Quién protesta? Nadie que yo sepa, cuando el señor Albert Sarraut, hablando a los alumnos de la Escuela Colonial, les enseña que sería pueril oponer a las empresas europeas de colonización «un pretendido derecho de ocupación y yo no sé qué otro derecho feroz de aislamiento que eternizarían la vana posesión de riquezas sin uso en manos incapaces».

¿Y quién se indigna al escuchar a un tal reverendo padre Barde asegurar que los bienes de este mundo, «si permanecieran indefinidamente repartidos, como lo estarían sin la colonización, no responderían ni a los designios de Dios, ni a las justas exigencias de la colectividad humana»?

Porque, como afirma su hermano en el cristianismo, el reverendo padre Muller, «[...] la humanidad no debe, no puede tolerar que la incapacidad, la desidia, la pereza de los pueblos salvajes dejen indefinidamente sin uso las riquezas que Dios les ha confiado con la misión de ponerlas al servicio del bien de todos».

Nadie.

Quiero decir, ningún escritor autorizado, ningún académico, ningún predicador, ningún político, ningún cruzado del derecho y la religión, ningún «defensor del ser humano».

Y sin embargo, por la boca de los Sarraut y de los Barde, de los Muller y de los Renan, por la boca de todos aquellos que juzgaban y juzgan lícito aplicar a los pueblos no europeos, y en beneficio de las naciones más fuertes y mejor equipadas, «una especie de expropiación por razones de utilidad pública», ¡ya era Hitler quien hablaba!

¿Adónde quiero llegar? A esta idea: que nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo.

Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización.

He señalado en la historia de las expediciones coloniales ciertos rasgos que he citado con todo detalle en otra sede.

Eso parece no haberle gustado a todo el mundo. Parece que esto es sacar viejos esqueletos del armario. ¡Ciertamente!

¿Acaso era inútil citar al coronel de Montagnac, uno de los conquistadores de Argelia?

> Para expulsar las ideas que me asaltan algunas veces, hago cortar cabezas, no cabezas de alcachofas, sino realmente cabezas de hombres.

¿Acaso convenía negar el uso de la palabra al conde de Herisson?

> Es verdad que trajimos un barril lleno de orejas cosechadas, par por par, de los prisioneros amigos o enemigos.

¿Era necesario rehusarle el derecho a hacer su profesión de fe bárbara a Saint-Arnaud?

> Nosotros devastamos, quemamos, saqueamos, destruimos las casas y los árboles.

¿Había que impedirle al mariscal Bugeaud que sistematizara todo esto en una audaz teoría y reivindicara sus grandes ancestros?

> Se necesita una gran invasión en África que se parezca a lo que hacían los francos, a lo que hacían los godos.

¿Era necesario, en fin, arrojar a las tinieblas del olvido el hecho militar memorable del comandante Gérard y callarse sobre la toma de Ambike, un ciudad que, a decir verdad, nunca soñó con defenderse?

> Los tiradores no tenían orden de matar sino a los hombres, pero no se les retuvo; embriagados por el olor de la sangre, no dejaron ni una mujer ni un niño [...] al final de la tarde, bajo la acción del calor, se levantó una pequeña bruma: era la sangre de cinco mil víctimas, la sombra de la ciudad, que se evaporaba al atardecer.

¿Son ciertos o no estos hechos? ¿Y las voluptuosidades sádicas y los inefables goces que le estremecen el caparazón a Loti cuando puede ver con sus gemelos una buena masacre de anamitas? ¿Cierto o falso?[1]. Y si estos hechos son reales, puesto

---

[1] Se trata del relato de la toma de Thouan-An publicado en *Le Figaro* en septiembre de 1883 y citado en el libro de N. Serban *Loti, sa vie, son ouvre*. «Entonces, la gran matanza había comenzado.

que nadie tiene el poder para negarlos, ¿se dirá, para minimizar lo ocurrido, que estos cadáveres no prueban nada?

Si por mi parte he recordado algunos detalles de estas horribles carnicerías, no es, de ninguna manera, por deleite sombrío, sino porque pienso que no nos desharemos tan fácilmente de estas cabezas de hombres, de estas cosechas de orejas, de estas casas quemadas, de estas invasiones godas, de esta sangre que humea, de estas ciudades que se evaporan al filo de la espada. Estos hechos prueban que la colonización, repito, deshumaniza al hombre incluso más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a *la bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en *bestia*. Esta acción, este golpe devuelto por la colonización, era importante señalarlo.

¿Parcialidad? No. Hubo un tiempo en que se sentía vanidad por estos mismos hechos y en el que, seguros del futuro, no se andaba con rodeos al contarlos. Una última cita la tomo de un tal Carl Siger, autor de un *Essai sur la colonisation*[2]:

> Los países nuevos son un vasto campo abierto a las actividades individuales, violentas, que en las metrópolis se enfrentarían con ciertos prejuicios, con una concepción sabia y regulada de la vida, y que pueden desarrollarse más libremente en las colonias y, por lo tanto, afirmar mejor su valor. Así, las colonias pueden servir hasta cierto punto de válvula de seguridad a la sociedad moderna. Esta utilidad, así fuera la única, es inmensa.

En verdad, existen taras que nadie puede reparar y que nunca terminan de expiarse.

Pero hablemos de los colonizados.

Veo claramente lo que la colonización ha destruido: las admirables civilizaciones de los aztecas y de los incas, de las que ni Deterding, ni la Royal Dutch, ni la Standard Oil me consolarán jamás.

Veo bien aquellas civilizaciones –condenadas a desaparecer– en las cuales la colonización ha introducido un principio de ruina: Oceanía, Nigeria, Nyassaland. Veo menos claramente lo que ella ha aportado.

¡Se habían hecho dos tiros de salva! Y era un placer ver, bajo un mando metódico y seguro, estos haces de balas, tan fácilmente dirigibles, abatirse sobre ellos dos veces por minuto [...] se veía gente totalmente enloquecida que se levantaba poseída por el vértigo de correr [...] avanzaban en zigzag a través de esta carrera de la muerte, y se arremangaban la ropa hasta los riñones de manera cómica [...] y después nos divertíamos contando los muertos [...]», etcétera.

[2] Carl SIGER, *Essai sur la Colonisation*, París, Société du Mercure de France, 1907.

¿Seguridad? ¿Cultura? ¿Juridicidad? Mientras tanto, miro y veo, en todos los lugares en donde hay colonizadores y colonizados cara a cara, la fuerza, la brutalidad, la crueldad, el sadismo, el golpe, y, como parodia, la formación cultural, la fabricación apresurada de algunos millares de funcionarios subalternos, de empleados domésticos, de artesanos, de empleados de comercio y de los intérpretes necesarios para el buen funcionamiento de los negocios.

He hablado de contacto.

Entre colonizador y colonizado sólo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas.

Ningún contacto humano, sólo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción.

Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = cosificación.*

Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos.

Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas.

Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas.

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea de Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyán. Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo.

Me obnubilan con toneladas exportadas de algodón o cacao, con hectáreas plantadas de olivos o de viñas.

Yo, yo hablo de *economías* naturales, armoniosas y viables, *economías* a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas.

Se jactan de los abusos suprimidos.

Yo, yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos –tan reales– se les han superpuesto otros, igualmente detestables. Me hablan de tiranos locales

devueltos a la razón; pero yo constato que en general éstos hacen muy buenas migas con los nuevos tiranos y que, de éstos a los antiguos y viceversa, se ha establecido, en detrimento de los pueblos, un circuito de buenos servicios y de complicidad.

Me hablan de civilización, yo hablo de proletarización y de mistificación.

Por mi parte, yo hago la apología sistemática de las civilizaciones paraeuropeas.

Cada día que pasa, cada denegación de justicia, cada paliza policial, cada reivindicación obrera ahogada en la sangre, cada escándalo sofocado, cada expedición punitiva, cada autocar de la Compañía Republicana de Seguridad, cada policía y cada miliciano, nos hacen sentir el precio de nuestras ancestrales sociedades.

Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.

Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*.

Eran sociedades democráticas, siempre.

Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales.

Yo hago la apología sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo.

Ellas eran el hecho, ellas no tenían ninguna pretensión de ser la idea; no eran, pese a sus defectos, ni detestables ni condenables. Se contentaban con ser. Ni la palabra *derrota* ni la palabra *avatar* tenían sentido frente a ellas. Conservaban, intacta, la esperanza.

A pesar de que éstas sean las únicas palabras que puedan aplicarse, con toda honestidad, a las empresas europeas fuera de Europa, mi único consuelo es que las colonizaciones pasan, que las naciones sólo dormitan un tiempo y que los pueblos permanecen.

Al afirmar esto, parece que en algunos medios se finge descubrir en mí un «enemigo de Europa» y un profeta del retorno al pasado *ante*europeo.

Por mi parte, busco en vano dónde he podido sostener semejantes discursos; dónde me vieron subestimar la importancia de Europa en la historia del pensamiento humano; dónde me oyeron predicar un *retorno* cualquiera, dónde me vieron pretender que podía haber *retorno*.

La verdad es que yo he dicho algo totalmente distinto: saber que el gran drama histórico de África ha sido menos su contacto demasiado tardío con el resto del mundo que la forma en que éste se ha producido; que en el momento en que Europa cayó entre las manos de los financieros y de los capitanes de la industria más desprovistos de escrúpulo, Europa se «propagó»; que nuestro infortunio ha querido que haya sido esta Europa la que hayamos encontrado en nuestro camino y que Europa es responsable frente a la comunidad humana de la más alta tasa de cadáveres de la historia.

Por lo demás, juzgando la acción colonizadora, he dicho que Europa ha hecho muy buenas migas con todos los señores feudales nativos que aceptaban prestar sus servicios; ha urdido con ellos una viciosa complicidad; ha vuelto su tiranía más efectiva y

más eficaz, y su acción sólo ha tendido a prolongar artificialmente la supervivencia de los pasados locales en lo que éstos tenían de más pernicioso.

Yo he dicho –y esto es muy distinto– que la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia; el odioso racismo en la vieja desigualdad.

Que si se quieren juzgar mis intenciones, sostengo que la Europa colonizadora es desleal cuando legitima a posteriori la acción colonizadora aduciendo los evidentes progresos materiales realizados en ciertos dominios bajo el régimen colonial, porque el *cambio brusco* es siempre posible tanto en la historia como en cualquier otro ámbito; que nadie sabe a qué estadio de desarrollo material habrían llegado estos mismos países sin la intervención europea; que el equipamiento técnico, la reorganización administrativa, en una palabra, «la europeización» de África o de Asia, no estaban ligadas necesariamente –como lo prueba el ejemplo japonés– a la *ocupación* europea; que la europeización de los continentes no europeos podría haberse hecho de otro modo sin que fuera bajo la bota de Europa; que este movimiento de europeización *estaba en marcha*; que éste ha sido incluso frenado; que, en todo caso, ha sido falseado por el dominio de Europa.

La prueba es que hoy los nativos de África o de Asia reclaman escuelas y la Europa colonizadora se las niega; es el hombre africano quien solicita puertos y carreteras, y la Europa colonizadora se las escatima; es el colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado.

3

Yendo más lejos, de ninguna manera oculto que pienso que en el momento actual la barbarie de Europa occidental es increíblemente grande, superada con creces por una sola, es verdad: *la estadounidense.*

Y no hablo de Hitler, ni del cómitre, ni del aventurero, sino del «buen hombre» de enfrente; ni del SS, ni del delincuente, sino del honesto burgués. El candor de León Bloy se indignaba antaño por que timadores, perjuros, falsarios, ladrones, proxenetas fuesen los encargados de «llevar el ejemplo de las virtudes cristianas a las Indias».

El progreso consiste en que hoy el detentador de las «virtudes cristianas» es quien pretende –y se sale bastante bien con la suya– el honor de administrar en ultramar según los procedimientos de los falsarios y los torturadores.

Es el signo de que la crueldad, la mentira, la bajeza, la corrupción, han mordido maravillosamente el alma de la burguesía europea.

Repito que no hablo ni de Hitler, ni del SS, ni del pogromo, ni de la ejecución sumaria, sino de tal reacción sorprendida, de tal reflejo admitido, de tal cinismo

tolerado. Y si se quieren testimonios de tal escena de histeria antropófaga, presento uno que me fue brindado al asistir a la Asamblea Nacional francesa.

Caramba, mis queridos colegas (como se dice), me quito el sombrero (mi sombrero de antropófago, por supuesto).

¡Pensad, pues! ¡Noventa mil muertos en Madagascar! ¡Indochina pisoteada, desintegrada, asesinada, torturas rescatadas del fondo de la Edad Media! ¡Y qué espectáculo! ¡Este estremecimiento de gusto que revigoriza vuestras somnolencias! ¡Estos clamores salvajes! Bidault con su aspecto de hostia profanada: la antropofagia camandulera y mosquita muerta; Teitgen, hijo de liante endiablado, el asno del descerebramiento: la antropofagia de los pandectistas; Moutet, la antropofagia intrigante, fruto del espantalobos rimbombante y con sesos blanditos. Coste-Floret, la antropofagia hecha persona grosera e inoportuna.

¡Inolvidable, señores! Con bellas frases solemnes y frías, como vendas de momia, maniatáis al malgache. Con algunas palabras convencionales, lo apuñaláis. Mientras mojáis el gaznate, lo destripáis. ¡Qué bello trabajo! ¡Ni una gota de sangre se perderá!

Aquellos que apuran el vaso de vino sin jamás diluirlo con agua. Aquellos que como Ramadier se embadurnan –a la manera de Sileno– la cara; Fonlup-Esperaber[3], que se almidona los bigotes al estilo del viejo galo cabecirredondo; el viejo Desjardins inclinado recibiendo los efluvios de la cuba, como si se embriagara con un vino dulce. ¡Qué violencia aquella de los débiles! Significativo: por la cabeza no se pudren las civilizaciones. Lo harán, en primer lugar, por el corazón.

Confieso que para la buena salud de Europa y de la civilización, estos «¡mata! ¡mata!», estos «que corra la sangre» proferidos por el viejo tembloroso y por el buen muchacho alumno de los buenos sacerdotes, me impresionan mucho más desagradablemente que los sensacionales atracos en la puerta de un banco parisiense.

Y esto, tenedlo en cuenta, no tiene nada de excepcional.

La regla, por el contrario, es la de la grosería burguesa. Esta grosería que rastreamos desde hace un siglo. La auscultamos, la sorprendemos, la percibimos, la seguimos, la perdemos, la reencontramos, la vigilamos, y ella se extiende cada día más nauseabunda. ¡Oh! El racismo de estos señores no me veja. No me indigna. Sólo me informo sobre él. Lo constato, y eso es todo. Le estoy casi agradecido por expresarse y aparecer a la luz del día, como signo de que la intrépida clase que antaño se lanzó al asalto de la Bastilla está desjarretada. Signo de que ella se siente que muere. Signo de que ella se siente cadáver. Y cuando el cadáver farfulla, produce cosas de este estilo:

> No hubo sino un exceso de verdad en este primer movimiento de los europeos *que rehusaron, en el siglo de Colón, reconocer como semejantes a los hombres degradados*

[3] No es una mala persona en el fondo, como se probará posteriormente, pero estaba desatado ese día.

que poblaban el Nuevo Mundo [...] No podían fijar por un instante sus miradas sobre el salvaje sin leer el anatema escrito, no digo únicamente en su alma, sino *hasta en la forma externa de su cuerpo.*

Y está firmado por Joseph de Maistre.
(Ésta es la molienda mística).
Y entonces eso produce todavía lo siguiente:

Desde el punto de vista de la selección, percibiría como vergonzoso el amplio desarrollo numérico de los elementos amarillos y negros que serían de difícil eliminación. Si, no obstante, la sociedad futura se organiza sobre una base dualista, *con una clase dirigente dolico-rubia y una clase de raza inferior confinada en la mano de obra más tosca, es posible que este último papel le incumba a los elementos amarillos y negros.* En este caso, por lo demás, éstos no serían un estorbo sino una ventaja para los dolico-rubios [...] *No hay que olvidar que* [la esclavitud] *no tiene nada más anormal que la domesticación del caballo o del buey.* Es posible entonces que ésta reaparezca en el futuro bajo cualquier forma. Esto se producirá incluso probablemente de manera inevitable, si la solución simplista no interviene: una sola raza superior, nivelada por selección.

Ésta es la molienda cientificista y está firmada por Lapouge.
Y eso produce todavía lo siguiente (esta vez, molienda literaria):

Sé que debo creerme superior a los pobres bayas de Mambéré. *Sé que debo sentirme orgulloso de mi sangre.* Cuando un hombre superior cesa de creerse superior, cesa efectivamente de ser superior [...] *Cuando una raza superior cesa de creerse una raza elegida, ella cesa efectivamente de ser una raza elegida.*

Y está firmado por Psichari, soldado de África.
Al traducir esta molienda a la jerga periodística obtenemos lo que dice Faguet:

El bárbaro es, después de todo, de la misma raza que el romano y que el griego. Es un primo. El amarillo, el negro, no son de ninguna manera nuestros primos. Aquí hay una verdadera diferencia, una verdadera distancia, y muy grande, *etnológica. Después de todo, la civilización nunca fue hecha hasta el presente sino por blancos* [...] Europa, convertida en amarilla, sería seguramente una regresión, un nuevo periodo de oscurantismo y confusión, es decir, una segunda Edad Media.

Y después, más abajo, siempre más abajo, hasta el fondo del foso, más abajo hasta que no podamos bajar la pala, el señor Jules Romains, de la Academia Fran-

cesa y de la *Revue des Deux Mondes* (poco importa, por supuesto, que el señor Farigoule cambie de nombre una vez más y se haga llamar aquí Salsette por conveniencia). Lo esencial es que el señor Jules Romains llega a escribir lo siguiente:

> Sólo acepto la discusión con personas que se muestren de acuerdo en aventurar la siguiente hipótesis: Francia con diez millones de negros sobre su territorio metropolitano, de los cuales, cinco o seis millones viven en el valle del Garona. ¿Acaso el prejuicio racial no habría rozado a nuestras valientes poblaciones del sudoeste? ¿Acaso no hubiera surgido ninguna inquietud si se hubiera planteado devolver todos los poderes a estos *negros*, hijos de esclavos? [...] Me ha sucedido al estar frente a una fila de negros puros [...] No reprocharé ni siquiera a nuestros *negros y negras* que mastiquen chicle. Observaré únicamente [...] que este gesto tiene por efecto poner de relieve los maxilares y que las evocaciones de vuestro espíritu os llevan más cerca de la selva ecuatorial que de la procesión de las Panateneas [...] La raza negra no ha dado todavía, ni dará nunca, un Einstein, un Stravinsky, un Gershwin.

Comparación idiota por comparación idiota: puesto que el profeta de la *Revue des Deux Mondes* y otros lugares nos invita a las aproximaciones «distantes», que permita que el negro que soy considere –sin ser nadie dueño de sus asociaciones de ideas– que su voz no tiene tanta relación con el roble o con los calderos de Dódona como con los rebuznos de los asnos de Misuri.

Una vez más, vuelvo a hacer la apología de nuestras ancestrales civilizaciones negras: eran civilizaciones corteses.

Y entonces, me dirán, el verdadero problema es volver a ellas. No, lo repito. Nosotros no somos los hombres del «esto o aquello». Para nosotros, el problema no es el de una utópica y estéril tentativa de reduplicación, sino el de una superación. No queremos hacer revivir una sociedad muerta. Dejamos esto para los amantes del exotismo. Tampoco queremos prolongar la sociedad colonial actual, la más malvada que jamás se haya podrido bajo el sol. Precisamos crear una sociedad nueva, con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda la potencia productiva moderna, cálida por toda la fraternidad antigua.

Que esto es posible, la Unión Soviética nos da algunos ejemplos de ello...

Pero volvamos al señor Jules Romains.

No se puede decir que el pequeño burgués no haya leído nada. Él, por el contrario, ha leído todo, ha devorado todo.

Su cerebro funciona únicamente a la manera de algunos aparatos digestivos de tipo elemental. Él filtra. Y el filtro no deja pasar sino lo que puede alimentar la torpeza de la buena conciencia burguesa.

Los vietnamitas, antes de la llegada de los franceses a su país, eran gentes de cultura ancestral, exquisita y refinada. Este recuerdo molesta al Banco de Indochina. ¡Haced funcionar la máquina del olvido!

¿Eran estos malgaches que se torturan hoy poetas, artistas, administradores, hace menos de un siglo? ¡Chitón! ¡La boca cerrada! ¡Y el silencio se hace tan profundo como el de una caja fuerte! Felizmente quedan los negros. ¡Ah! ¡Los negros! ¡Hablemos de los negros!

Y bien, sí, hablemos de ellos.

¿De los imperios sudaneses? ¿De los bronces de Benín? ¿De la escultura shongo? De acuerdo, esto nos permitirá hablar de otras cosas que no sean los tan sensacionales mamarrachos que adornan tantas capitales europeas. De la música africana. ¿Por qué no?

Y hablemos de lo que dijeron, de lo que vieron los primeros exploradores... ¡No de los que comen en los pesebres de las compañías! ¡Sino de los d'Elbée, de los Marchais, de los Pigafetta! ¡Y después de Frobénius! ¡Eh!, ¿sabéis quién es Frobénius? Y leemos juntos:

> ¡Civilizados hasta el tuétano! La idea del *negro* bárbaro es una invención europea.

El pequeño burgués no quiere escuchar nada más. De un batir de orejas, espanta la idea.

La idea, la mosca inoportuna.

4

Así pues, camarada, serán tus enemigos –con altura, lucidez y de manera consecuente– no sólo gobernadores sádicos y prefectos torturadores, no sólo colonos flageladores y banqueros golosos, no sólo políticos lamecheques y magistrados vendidos, sino igualmente, y por la misma razón, periodistas acerbos, académicos cotudos y acaudalados de estupideces, etnógrafos metafísicos y expertos en los dogones, teólogos extravagantes y belgas, intelectuales parlanchines y hediondos que se creen descendientes de Nietzsche o hijos de los siete pares de Francia caídos de no sé qué Pléyade, los paternalistas, los besuqueadores, los corruptores, los que dan golpecitos en la espalda, los amantes del exotismo, los divisores, los sociólogos agrarios, los embaucadores, los mistificadores, los babosos, los liantes[4] y, de una manera general,

[4] *Matagraboliseurs* en el original; sobre esta palabra véase René HÉNNANE, *Glossaire des termes rares dans l'ouvre d'Aimé Césaire*, París, Editions Jean Michel Place, 2004, p. 87: «Arcaísmo. Palabra

todos aquellos que, desempeñando su papel en la sórdida división del trabajo para la defensa de la sociedad occidental y burguesa, intentan de distinta manera, y por diversión infame, desagregar las fuerzas del progreso –con el riesgo de negar la posibilidad misma del progreso–, secuaces todos del capitalismo, representantes todos declarados o vergonzosos del colonialismo saqueador, responsables todos, detestables todos, negreros todos, deudores todos de ahora en adelante de la agresividad revolucionaria.

Y bárreme a todos los ofuscadores, todos los inventores de subterfugios, todos los charlatanes mistificadores, todos los manipuladores de jerigonza. Y no trates de saber si estos señores obran personalmente de buena o de mala fe; si son personalmente bien o mal intencionados; si son personalmente, es decir, en su conciencia íntima de Pedro o Pablo, colonialistas o no; lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo.

Y en este orden de ideas, cito a guisa de ejemplos (tomados a propósito en disciplinas muy diferentes):

— De Gourou, su libro *Los países tropicales*, donde, en medio de perspectivas justas, se expresa la tesis fundamental, parcial, inadmisible, de que jamás existió una gran civilización tropical, que nunca existió una gran civilización sino en climas templados; de que en todo país tropical el germen de la civilización llega y sólo puede llegar de otro lugar extratropical y que sobre los países tropicales pesa, a falta de la maldición biológica de los racistas, por lo menos y por las mismas consecuencias, una no menos eficaz maldición geográfica.

— Del reverendo padre Tempels, misionero y belga, su filosofía bantú cenagosa y mefítica a voluntad, pero descubierta de manera muy oportuna, como para otros el hinduismo, para oponerse al «materialismo comunista», que amenaza, parece, con convertir a los negros en «vagabundos morales».

— De los historiadores o de los novelistas de la civilización (es lo mismo), no de tal o cual, de todos o casi, su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapado, su viciosa pasión por denegar todo mérito a las razas no blancas, particularmente a las razas con melanina, su monomanía para monopolizar toda gloria en provecho propio.

---

creada por Rabelais a partir de la raíz griega *mataïos* (vano, frívolo, loco) y de *grabeler* (rebuscar, examinar detalladamente). *Matagraboliser* significa, pues, agitar una y otra vez la mente con pensamientos fútiles y vanos, rumiar en la cabeza, preocuparse inútilmente por las cosas. "Hace ocho días que quieres liarnos [*matagraboliser*] con tus galimatías", (Victor HUGO, *Notre-Dame-de Paris*, citado en el *Grand Dictionnaire Universal Larousse*)». [N. del E.]

— Los psicólogos, sociólogos, etcétera, sus puntos de vista sobre el «primitivismo», sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia en el carácter marginal, el carácter «*aparte*» de los no blancos, su rechazo por exigencias de la causa –al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama del racionalismo más firme para acusar desde más alto la incapacidad del pensamiento primitivo–, su rechazo bárbaro de la frase de Descartes, bitácora del universalismo, de que «la razón [...] está completamente en cada uno» y «que no hay más ni menos [razón] sino en lo accidental y en ningún caso en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie».

Pero no vayamos demasiado rápido. Vale la pena seguir a algunos de estos señores.

No me extenderé sobre los historiadores ni sobre los historiadores de la colonización, ni acerca de los egiptólogos, pues es demasiado obvio el caso de los primeros, y respecto a los segundos, el mecanismo de su mistificación ha sido definitivamente desmontado por Cheikh Anta Diop, en su libro *Nations nègres et Culture*: lo más audaz que un negro haya escrito hasta ahora y que contará, sin ninguna duda, para el despertar de África[5].

Volvamos atrás, volvamos a A. M. Gourou más exactamente.

¿Tengo necesidad de decir que desde muy alto el eminente sabio mira de arriba abajo a las poblaciones nativas que «no han participado» en el desarrollo de la ciencia moderna? Y que no es del esfuerzo de estas poblaciones, de su lucha liberado-

[5] Cfr. Cheikh ANTA DIOP, *Nations nègres et Culture*, París, Présence Africaine, 1955. Habiendo afirmado Heródoto que los egipcios no eran primitivamente sino una colonia de los etíopes y habiendo repetido Diodoro de Sicilia la misma cosa y fortalecido su argumento al ofrecer un retrato de los etíopes de tal forma que no pudiera haber confusión (*Plerique omnes* –para citar la traducción latina– *nigro sunt colore, facie sima, crispis capilis*, libro III, § 8), era importante en grado sumo rebatirlos. Admitido esto, y habiéndose fijado casi todos los sabios occidentales por meta arrebatar Egipto a África, con el peligro de ya no poder explicarla, existían muchos medios para lograrlo: el método Gustave Le Bon, afirmación brutal, desvergonzada: «Los egipcios son camitas, es decir, blancos como los lidios, los gétulos, los moros, los númidas, los beréberes»; el método Maspero, que consiste en asociar, contra toda verosimilitud, la lengua egipcia a las lenguas semíticas, más especialmente al tipo hebreo-arameo, de donde saca la conclusión de que los egipcios no podían ser originalmente sino semitas; el método Weigall, geográfico, según el cual la civilización egipcia no pudo nacer sino en el bajo Egipto y que de allí ésta pasó al alto Egipto, remontando el río [...] suponiendo que no pudiera descender (*sic*). Se habrá comprendido que la razón secreta para esta imposibilidad es que el bajo Egipto está próximo al Mediterráneo y, por lo tanto, a las poblaciones blancas, mientras que el alto Egipto está próximo al país de los negros.

Al respecto, y para oponerlas a la tesis de Wigall, no deja de ser interesante recordar las opiniones de Scheinfurth (*Au coeur de l'Afrique*, t. I) sobre el origen de la flora y la fauna de Egipto, que éste sitúa «a centenares de millas río arriba».

ra, de su combate concreto por la vida, la libertad y la cultura, de los que él espera la salvación de los países tropicales, sino del buen colonizador; porque la ley es formal, a saber, «que son elementos culturales preparados en regiones extratropicales los que aseguran y asegurarán el progreso de las regiones tropicales hacia una población más numerosa y una civilización superior».

He dicho que hay puntos de vista justos en el libro del señor Gourou: «El medio tropical y las sociedades nativas –escribe él, haciendo el balance de la colonización– han sufrido por la introducción de técnicas mal adaptadas, por las prestaciones obligatorias, por el trabajo de los porteadores, por el trabajo forzado, por la esclavitud, por el traslado de trabajadores de una región a otra, por los cambios súbitos del medio biológico, por la aparición de nuevas condiciones especiales y menos favorables».

¡Qué perla! ¡Qué cara la del rector! ¡Qué cara la del ministro cuando lee esto! Nuestro Gourou está desatado; ya está; va a decirlo todo; comienza: «Los países calientes típicos se encuentran ante el siguiente dilema: estancamiento económico y salvaguarda de los nativos o desarrollo económico provisional y regresión de los nativos». «¡Señor Gourou, esto es muy grave! Le advierto solemnemente que con este juego lo que está en juego es su carrera.» Entonces, nuestro Gourou escoge no replicar y omite precisar que si el dilema existe, sólo existe en el marco del régimen existente; que si esta antinomia constituye una ley inexorable, es la ley inexorable del capitalismo colonialista, la de una sociedad, por lo tanto, no sólo perecedera, sino ya amenazada de extinción.

¡Geografía impura y qué secular!

Si hay algo mejor, es del reverendo padre Tempels. Que se saquee, que se torture en el Congo, que el colonizador belga se apodere de toda riqueza, que se mate toda libertad, que se oprima todo orgullo: que vaya en paz el reverendo padre Tempels que allí consiente todo esto. ¡Pero cuidado! ¿Vais al Congo? Respetad, no digo la propiedad nativa (las grandes compañías belgas podrían confundirlas con una piedra arrojada a su tejado), no digo la libertad de los nativos (los colonos belgas podrían ver en ello propósitos subversivos), no digo la patria congoleña (arriesgándonos a que el gobierno belga tome muy mal la cosa), digo: ¡Vosotros que vais al Congo, respetad la filosofía bantú!

> ¡Sería verdaderamente inusitado –escribe el reverendo padre Tempels– que el educador blanco se obstinase en matar en el hombre negro su espíritu humano propio, esta única realidad que nos impide considerarlo como un ser inferior! Sería un crimen de lesa humanidad por parte del colonizador, emancipar a las razas primitivas de lo que es valioso, de lo que constituye un núcleo de verdad en su pensamiento tradicional, etcétera.

¡Qué generosidad, padre mío! ¡Y qué celo!

Ahora bien, aprended, por lo tanto, que el pensamiento bantú es esencialmente ontológico; que la ontología bantú está fundada en las nociones verdaderamente esenciales de fuerza vital y de jerarquía de las fuerzas vitales; que para el bantú, finalmente, el orden ontológico que define el mundo viene de Dios[6] y, decreto divino, debe respetarse...

¡Admirable! Todo el mundo gana: las grandes compañías, los colonos, el gobierno, todos excepto el bantú, naturalmente.

Al ser ontológico el pensamiento de los bantúes, éstos sólo piden satisfacción de orden ontológico. ¡Salarios decentes! ¡Viviendas confortables! ¡Comida! Estos bantúes son puro espíritu, os lo digo:

> Lo que ellos desean ante todo y por encima de todo no es el mejoramiento de su situación económica o material, sino el reconocimiento del blanco y el respeto por éste de su dignidad humana, de su pleno valor humano.

En suma, nos quitamos el sombrero ante la fuerza vital bantú, un guiño para el alma inmortal bantú. ¡Y usted queda en paz! ¡Confiese que es a buen precio!

En cuanto al gobierno, ¿de qué se quejaría éste? Porque, como anota el reverendo padre Tempels, con una evidente satisfacción, «los bantúes nos han considerado a nosotros los blancos, y esto, desde el primer contacto, desde su punto de vista posible, el de su filosofía bantú» y «*nos han integrado, en su jerarquía de seres-fuerzas, en un escalón muy elevado*».

Dicho de otra manera, conseguid que a la cabeza de la jerarquía de las fuerzas vitales bantúes se ponga el blanco, y particularmente el belga, y más exactamente todavía Alberto o Leopoldo, y la jugada está hecha. Obtendremos esta maravilla: *el dios bantú será garante del orden colonialista belga y será sacrílego todo bantú que ose ponerle la mano encima.*

Respecto al señor Mannoni, sus consideraciones sobre el alma malgache y su libro merecen que le otorguemos una gran importancia.

Sigámosle paso a paso en los ires y venires de sus pequeños juegos de manos y él os demostrará, claro como el agua, que la colonización está fundada en la psicología; que en el mundo existen grupos de hombres atacados, no se sabe cómo, por un complejo, que bien podría llamarse complejo de dependencia; que estos grupos están hechos psicológicamente para ser dependientes; que necesitan la dependencia; que la postulan, la reclaman, la exigen; que éste es el caso de la mayoría de los pueblos colonizados, en particular de los malgaches.

---

[6] Es evidente que aquí no la tomamos contra la filosofía bantú, sino contra la utilización que con un objetivo político algunos pretenden hacer de ella.

¡Maldito racismo! ¡Maldito colonialismo! Huele demasiado mal su barbarie. El señor Mannoni tiene algo mejor: el psicoanálisis. Adornado de existencialismo, los resultados son sorprendentes: los lugares comunes más desgastados reparados para vosotros y dejados como nuevos; los prejuicios más absurdos son explicados y legitimados; y mágicamente, la velocidad se convierte en tocino.

Mejor, escuchémoslo:

> El destino del occidental se encuentra en la obligación de obedecer el mandamiento: *dejarás a tu padre y a tu madre.* Esta obligación es incomprensible para el malgache. Todo europeo, en un momento de su desarrollo, descubre en él el deseo [...] de romper con sus lazos de dependencia, de igualar a su padre. ¡El malgache, nunca! Él ignora la rivalidad con la autoridad paterna, la «protesta viril», la inferioridad adleriana, pruebas por las cuales debe pasar el europeo y que son como las formas civilizadas [...] de los ritos de iniciación a través de los cuales se logra la virilidad [...].

¡Que las sutilezas del vocabulario, que las nuevas terminologías no os asusten! Vosotros conocéis el estribillo: «Los negros son niños grandes». Lo toman, lo disfrazan, lo enredan. El producto es un Mannoni. ¡Una vez más, calmaos! A la salida les puede parecer un poco molesto, pero a la llegada, van a ver, encontrarán su equipaje intacto. Nada les faltará, ni siquiera la célebre *carga del hombre blanco.* Escuchad, por lo tanto:

> A través de estas pruebas (reservadas al occidental [A.C.]), se supera el miedo infantil al abandono y se adquiere libertad y autonomía, bienes supremos, pero también cargas del occidental.

¿Y el malgache?, os preguntaréis. Raza servil y mentirosa, diría Kipling. El señor Mannoni diagnostica: «El malgache ni siquiera intenta imaginar semejante situación de abandono [...] Él no desea ni autonomía personal ni libre responsabilidad». (Veamos, vosotros lo sabéis bien. Estos negros ni siquiera imaginan lo que es la libertad. Ellos no la desean, no la reivindican. Son los instigadores blancos quienes les meten eso en la cabeza. Y si se la concedieran, no sabrían qué hacer con ella.)

Si se le hace caer en la cuenta al señor Mannoni que los malgaches se han rebelado, sin embargo, en numerosas ocasiones después de la ocupación francesa, y que la última vez ha sido en 1947, el señor Mannoni, fiel a sus premisas, os explicará que en este caso se trata de un comportamiento puramente neurótico, de una locura colectiva, de un comportamiento de *amok*; que, por lo demás, en este caso no se trataba para los malgaches de encaminarse hacia la conquista de bienes reales, sino de una «seguridad imaginaria», lo cual evidentemente implica que la opresión de la cual se quejan es imaginaria. Tan claramente, tan demencialmente imaginaria, que

podemos hablar de monstruosa ingratitud, como en el ejemplo clásico del fiyiano que quema el secadero del capitán que le había curado sus heridas.

Que criticáis al colonialismo que acorrala hasta la desesperación a las poblaciones más pacíficas, el señor Mannoni os explicará que después de todo el responsable *no es el blanco colonialista,* sino los malgaches colonizados. ¡Qué diablos! ¡Tomaban a los blancos por dioses y esperaban de ellos todo lo que se espera de la divinidad!

Que encontráis que el trato aplicado a la neurosis malgache ha sido un poco rudo, el señor Mannoni, que tiene respuesta para todo, os probará que las famosas brutalidades de las cuales se habla han sido muy ampliamente exageradas, que allí estamos en plena ficción... neurótica, que las torturas eran torturas imaginarias, aplicadas por «verdugos imaginarios». En cuanto al gobierno francés, éste se habría mostrado particularmente moderado, puesto que se contentó con arrestar a los diputados malgaches, mientras habría debido *sacrificarlos*, si hubiese querido respetar las leyes de una sana psicología.

No exagero nada. Es el señor Mannoni quien habla:

> Siguiendo caminos en verdad clásicos, estos malgaches transformaban sus santos en mártires, sus salvadores en chivos expiatorios; ellos querían lavar sus pecados imaginarios en la sangre de sus propios dioses. Estaban listos, incluso a este precio, o mejor, *a este precio únicamente*, a cambiar una vez más su actitud. Un rasgo de esta psicología dependiente parecería ser que, dado que nadie puede tener dos amos, conviene que uno de los dos sea *sacrificado* ante el otro. El sector más perturbado de los colonialistas de Antananarivo comprendía de forma muy confusa lo esencial de esta psicología del sacrificio, y reclamaba sus víctimas. Ellos asediaban el alto comisariado, asegurando que si se les concedía la sangre de algunos inocentes, «todo el mundo estaría satisfecho». Esta actitud, humanamente deshonrosa, estaba *fundada sobre una percepción bastante justa en términos generales de las perturbaciones emocionales que afectaban a la población de las altiplanicies.*

De allí a absolver a los colonialistas sedientos de sangre, sólo hay evidentemente un paso. ¡La «psicología» del señor Mannoni es tan «desinteresada» y tan «libre» como la geografía del señor Gourou o la teología misionera del reverendo padre Tempels!

Y he aquí la pasmosa unidad de todo esto, la perseverante tentativa burguesa de reducir los problemas más humanos a nociones confortables y vacías: la *idea* del complejo de dependencia en Mannoni, la *idea* ontológica en el reverendo padre Tempels, la *idea* de «tropicalidad» en Gourou. ¿Qué sucede con el Banco de Indochina en todo esto? ¿Y con el Banco de Madagascar? ¿Y con el chicote? ¿Y con el impuesto? ¿Y con el puñado de arroz para el malgache o para el *nhaque*[7]? ¿Y con

[7] Denominación empleada por los franceses para referirse a los pueblos de Indochina. [N. del E.]

estos mártires? ¿Y con estos inocentes asesinados? ¿Y con esta fortuna sangrienta que se amasa en sus arcas, señores? ¡Volatilizados! Desaparecidos, confundidos, irreconocibles en el reino de los pálidos raciocinios.

Pero existe una desgracia para estos señores. Y es que el entendimiento burgués se muestra cada vez más reticente a la sutileza y que sus dueños están cada vez más condenados a alejarse de ellos, para aplaudir a otros menos sutiles y más brutales. Precisamente esto le da una oportunidad al señor Yves Florenne. Y en efecto, he aquí, en la tribuna del periódico *Le Monde*, sus pequeñas ofertas de servicio, juiciosamente ordenadas. Ninguna sorpresa posible. Con todo garantizado, con eficacia probada, con todos los experimentos realizados y concluyentes, de lo que se trata aquí es de un racismo, de un racismo francés todavía debilucho, ciertamente, pero prometedor. Escuchen mejor:

> Nuestra lectora [...] [una señora profesora que tuvo la audacia de contradecir al irascible señor Florenne] experimenta, contemplando a dos jóvenes mestizas, sus alumnas, *la emoción del orgullo que le produce el sentimiento de una creciente integración en nuestra familia francesa* [...] ¿Sería igual su emoción, si ella viera a Francia, a la inversa, integrarse en la familia negra (o amarilla, o roja, poco importa), es decir, diluirse, desaparecer?

Está claro, para el señor Yves Florenne, que es la sangre la que hace a Francia y que las bases de la nación son biológicas:

> Su pueblo, su carácter, están hechos de un equilibrio milenario, vigoroso y delicado a la vez, y [...] ciertas rupturas inquietantes para este equilibrio coinciden con la infusión masiva y a menudo azarosa de sangre extranjera que ha debido soportar desde hace unos treinta años.

En suma, el mestizaje, he aquí el enemigo. ¡No más crisis social! ¡No más crisis económica! ¡No hay más que crisis raciales! Por supuesto, el humanismo no pierde sus derechos de ningún modo (estamos en Occidente), pero entendámonos:

> Francia no será universal si se pierde en el universo humano con su sangre y su espíritu, sino si sigue siendo ella misma.

¡He aquí adónde ha llegado la burguesía francesa cinco años después de la derrota de Hitler! Y en esto, precisamente, consiste su castigo histórico: en estar condenada a volver a rumiar, como por vicio, la vomitona de Hitler.

Porque, en fin, el señor Yves Florenne todavía estaba dando el último toque a las novelas campesinas, a los «dramas de la tierra», a las historias del mal de ojo,

cuando Hitler, con el ojo perverso en forma distinta a la de un agreste héroe de maleficio, anunciaba:

> El fin supremo del Estado-pueblo es conservar los elementos originales de la raza que, esparciendo la cultura, crean la belleza y la dignidad de una humanidad superior.

El señor Yves Florenne conocía esta filiación.

Y no tuvo cuidado de molestarse por ella.

Muy bien. Está en su derecho.

Como nosotros estamos en nuestro derecho de indignarnos.

Porque, a la postre, hay que tomar partido y decir de una vez por todas que la burguesía está condenada a ser cada día más huraña, más abiertamente feroz, más despojada de pudor, más sumariamente bárbara; que es una ley implacable, que toda clase decadente se ve transformada en el receptáculo en el que confluyen todas las aguas sucias de la historia; que es una ley universal que toda clase antes de desaparecer debe deshonrarse por completo, omnilateralmente, y que es con la cabeza escondida debajo del estiércol como las sociedades moribundas entonan su canto del cisne.

5

Por cierto, el expediente es abrumador.

Recuérdese que históricamente fue bajo la forma del arquetipo feroz de un rudo animal que por el elemental ejercicio de su vitalidad esparce la sangre y siembra la muerte, como se reveló la sociedad capitalista a la conciencia y al espíritu de los mejores.

Desde entonces, el animal se ha debilitado, su pelaje ha escaseado, su piel se ha ajado, pero la ferocidad ha permanecido justamente mezclada con el sadismo. Hitler tiene anchas las espaldas. Rosenberg tiene anchas las espaldas. Anchas las espaldas, Jünger y los otros. El SS tiene anchas las espaldas.

Pero esto:

> Todo en este mundo suda el crimen: el periódico, la muralla y el rostro del hombre.

¡Esto es Baudelaire, y Hitler no había nacido!

Prueba de que el mal viene de más lejos.

¡E Isidore Ducasse, conde de Lautréamont!

Al respecto ya es tiempo de disipar la atmósfera de escándalo que ha sido creada en torno a *Los cantos de Maldoror*.

¿Monstruosidad? ¿Aerolito literario? ¿Delirio de una imaginación enferma? ¡Vamos! ¡Pero qué cómodo!

La verdad es que Lautréamont sólo tuvo que mirar a los ojos al hombre de hierro forjado por la sociedad capitalista para aprehender al *monstruo*, al monstruo cotidiano, a su héroe.

Nadie niega la veracidad de Balzac.

Pero cuidado: haced que Vautrin regrese de los países cálidos, dadle las alas del arcángel y los escalofríos del paludismo, haced que le acompañen por las calles de París una escolta de vampiros uruguayos y de hormigas tambochas, y tendréis a Maldoror.

Distinto decorado, pero se trata del mismo mundo, del mismo hombre duro, inflexible, sin escrúpulos, amante como ninguno de la «carne de los demás».

Para abrir aquí un paréntesis en mi paréntesis, creo que llegará un día en el que, con todos los elementos reunidos, con todas las fuentes examinadas, con todas las circunstancias de la obra dilucidadas, será posible dar una interpretación materialista e histórica de *Los cantos de Maldoror* que hará aparecer un aspecto demasiado desconocido de esta furiosa epopeya, el de una implacable denuncia de una forma muy precisa de sociedad, que no podía escapar a la más aguda de las miradas, hacia 1865.

Antes habrá sido necesario, por supuesto, desbrozar el camino de los comentarios oscurantistas y metafísicos que ofuscan tal interpretación; volver a darles importancia a algunas estrofas desatendidas: aquella por ejemplo, extraña entre todas, de la mina de piojos, en la que sólo aceptaremos ver, ni más ni menos, la denuncia del poder maléfico del oro y de la acumulación de riquezas; restituir su verdadero lugar al admirable episodio del ómnibus, y consentir en encontrar allí muy llanamente lo que allí está, la pintura apenas alegórica de una sociedad en la cual los privilegiados, confortablemente sentados, rehúsan apretarse para hacerle lugar al recién llegado, y –dicho sea de paso– ¿quién recoge al niño duramente rechazado? ¡El pueblo! Representado aquí por el trapero. El trapero de Baudelaire:

> Et sans prendre souci des mouchards, ses sujets
> Epanche tout son cœur en glorieux projet.
> Il prête des serments, dicte des lois sublimes,
> Terrasse les méchants, relève les victimes[8].

Entonces, ¿no es cierto?, se comprenderá que el enemigo del cual Lautréamont hizo el *enemigo*, el «creador» antropófago y embrutecedor, el sádico «encaramado en un trono formado por excrementos humanos y oro», el hipócrita, el libertino, el

[8] Charles BAUDELAIRE, «Le vin de chiffonniers», *Les fleurs du mal*, París, 1857. [N. del E.]

haragán que se «come el pan de los demás» y que de vez en cuando se encuentra borracho perdido «como una chinche que ha chupado durante la noche tres toneladas de sangre», se comprenderá que a este creador, ¡no tenemos que irlo a buscar detrás de las nubes, porque tenemos más probabilidades de encontrarlo en el directorio Desfossés y en algún confortable consejo de administración!

Pero dejemos esto.

Los moralistas no pueden remediarlo.

La burguesía, como clase, está condenada, lo quiera o no, a cargar con toda la barbarie de la historia, con las torturas de la Edad Media y con la Inquisición, con la razón de Estado y con el belicismo, con el racismo y con el esclavismo, en resumen, con todo aquello contra lo cual protestó, y en términos inolvidables, en la época en que, como clase al ataque, ella encarnaba el progreso humano.

Los moralistas no pueden remediarlo. Existe una ley de *deshumanización progresiva* en virtud de la cual en el orden del día de la burguesía sólo hay de ahora en adelante, sólo puede haber ahora, violencia, corrupción y barbarie.

Iba a olvidar el odio, la mentira y la suficiencia.

Iba a olvidar al señor Roger Caillois[9].

Ahora, sin embargo, el señor Caillois, a quien le fue otorgada para toda la eternidad la misión de enseñar a un siglo laxo y desaliñado el rigor del pensamiento y la compostura del estilo, ahora el señor Caillois acaba de experimentar una gran cólera.

¿El motivo?

La gran traición de la etnografía occidental que, después de algún tiempo, con un deplorable deterioro del sentido de sus responsabilidades, se las ingenia para poner en duda la superioridad omnilateral de la civilización occidental sobre las civilizaciones exóticas.

De repente, el señor Caillois entra en campaña.

Es virtud de Europa suscitar de esta forma heroísmos salvadores en el momento más crítico.

Es imperdonable que no recordemos al señor Massis, cruzado en torno a 1927 de la defensa de Occidente.

Quisiéramos asegurarnos de que una mejor suerte le será reservada al señor Caillois, quien, para defender la misma causa sagrada, transforma su pluma en buena daga de Toledo.

¿Qué decía el señor Massis? Él deploraba que «el destino de la civilización de Occidente, el destino del hombre a secas», estuviese hoy amenazado; que en todas partes se percibiera el esfuerzo «de convocar nuestras angustias, de discutir los títu-

---

[9] Cfr. Roger CAILLOIS, «Illusions à rebours», *La Nouvelle Revue Française* (diciembre-enero de 1955).

los de nuestra cultura y de cuestionar lo esencial de nuestro haber», y el señor Massis juraba partir a la guerra contra estos «desastrosos profetas».

El señor Caillois no identifica de manera distinta al enemigo. Son estos «intelectuales europeos» quienes, por «una decepción y un rencor excepcionalmente agudos», se encarnizan desde hace una cincuentena de años en «renegar de los diversos ideales de su cultura» y quienes, por esta razón, mantienen, «particularmente en Europa, un malestar tenaz».

A este malestar, a esta inquietud, pretende poner fin el señor Caillois[10].

Y de hecho, nunca, desde el inglés de la época victoriana, un personaje se paseó a lo largo de la historia con una buena conciencia más serena y menos ensombrecida por la duda.

¿Su doctrina? Tiene el mérito de ser sencilla.

Que Occidente inventó la ciencia. Que sólo Occidente sabe pensar; que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de lógica, es el prototipo mismo del falso pensamiento.

En este punto nos sobresaltamos. Objetamos al señor Caillois que la famosa ley de participación inventada por Lévy-Bruhl fue repudiada por él propio Lévy-Bruhl, quien al final de su vida proclamó frente al mundo haberse equivocado «al querer definir un carácter propio a la mentalidad primitiva concebida como una lógica»;

---

[10] Es significativo que en el momento mismo en el que el señor Caillois emprendía su cruzada, una revista colonialista belga de inspiración gubernamental (*Europa-África* 6 [enero de 1955]) protagonizara una agresión absolutamente idéntica contra la etnografía: «Anteriormente, el colonizador concebía fundamentalmente su relación con el colonizado como la de un hombre civilizado con un hombre salvaje. La colonización descansaba de esta forma en una jerarquía, tosca seguramente, pero vigorosa y clara».

Ésta es la relación jerárquica que el autor del artículo, un tal señor Piron, reprocha a la etnografía destruir. Como el señor Caillois, les echa la culpa a Michel Leiris y a Claude Levi-Strauss. Al primero le reprocha haber escrito en su folleto *La questión raciale devant la science moderne:* «Es pueril querer jerarquizar la cultura». Al segundo, adherirse al «falso evolucionismo», en tanto que éste «intenta suprimir la diversidad de las culturas, considerándolas como estadios de un desarrollo único que, partiendo de un mismo punto, debe hacerlas converger hacia una misma meta». Un interés particular se le asigna a Mircea Eliade, por haber osado escribir la siguiente frase: «Frente a él, el europeo tiene ahora, ya no nativos, sino interlocutores. Es importante que se sepa cómo iniciar el diálogo; es indispensable reconocer que ya no existe solución de continuidad entre el mundo primitivo (entre comillas) o atrasado (*idem*) y el Occidente moderno».

Finalmente, por una vez, es un exceso de igualitarismo el que se le reprocha al pensamiento estadounidense: Otto Klineberg, profesor de psicología en la Universidad de Columbia, ha afirmado: «Es un error capital considerar las demás culturas inferiores a la nuestra, simplemente porque son diferentes».

Decididamente el señor Caillois está en buena compañía.

que había, por el contrario, adquirido la convicción de que «estas mentes no difieren en nada de las nuestras desde el punto de vista lógico [...] Por lo tanto, no soportan, como nosotros, una contradicción formal [...] Por lo tanto, rechazan, como nosotros, por una especie de reflejo mental, lo que es lógicamente imposible»[11].

¡No vale la pena! El señor Caillois considera la rectificación nula y sin valor. Para el señor Caillois, el verdadero Lévy-Brulh sólo puede ser el Lévy-Brulh en el que el primitivo haga extravagancias.

Quedan, por supuesto, algunos hechos menores que oponen resistencia, a saber: la invención de la aritmética y la geometría por los egipcios; el descubrimiento de la astronomía por los asirios; el nacimiento de la química entre los árabes; la aparición del racionalismo en el seno del islam en una época en la que el pensamiento occidental tenía una apariencia furiosamente prelógica. Pero esos detalles impertinentes, el señor Caillois los despacha rápidamente con severidad y es el principio formal de «que un descubrimiento que no forma parte de un conjunto» no es, precisamente, sino un detalle, es decir, una fruslería sin importancia.

Es obvio que, así impulsado, el señor Caillois no se detiene en tan bello camino.

Después de haber vinculado la ciencia, helo aquí reivindicando la moral.

¡Tenedlo en cuenta! ¡El señor Caillois nunca se ha comido a nadie! ¡El señor Caillois nunca ha imaginado acabar con un inválido! ¡Al señor Caillois nunca se le ha pasado por la cabeza la idea de acortar los días de sus viejos padres! Y bien, hela aquí, la superioridad de Occidente: «Esta disciplina de vida que se esfuerza por lograr que la persona sea suficientemente respetada como para que no se encuentre normal suprimir a los ancianos y a los inválidos».

La conclusión se impone: frente a los antropófagos, a los descuartizadores y a otros comprachicos, Europa y Occidente encarnan el respeto de la dignidad humana.

Pero pasemos de largo e insistamos, por miedo a que nuestro pensamiento no se extravíe hacia Argelia, Marruecos y otros lugares en los que, en el momento mismo en que escribo esto, tantos valientes hijos de Occidente prodigan a sus hermanos inferiores de África, con tan incansables cuidados, en el claroscuro de los calabozos, estas auténticas señales de respeto de la dignidad humana que se llaman en términos técnicos, «la bañera», «la electricidad», «el cuello de botella».

Insistamos: el señor Caillois no ha llegado todavía al final de su historial. Después de la superioridad científica y la superioridad moral, la superioridad religiosa.

Aquí, el señor Caillois no toma precauciones para no dejarse engañar por el vano prestigio de Oriente. Asia quizá sea la madre de los dioses. En todo caso, Europa es la dueña de los ritos. Y ved la maravilla: por un lado, fuera de Europa, ceremonias de tipo vudú con todo lo que implican de «mascarada burlesca, de frenesí

[11] L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France, 1949.

colectivo, de alcoholismo desaliñado, de tosca explotación de un ingenuo fervor», y por el otro –del lado europeo–, estos valores auténticos que ya celebraba Chateaubriand en *El genio del cristianismo*: «Los dogmas y los misterios de la religión católica, su liturgia, el simbolismo de sus escultores y la gloria del canto llano».

Finalmente, un último motivo de satisfacción. Gobineau decía: «Sólo hay historia blanca». El señor Caillois, por su parte, constata: «Sólo hay etnografía blanca». Es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente.

Intenso motivo de júbilo, ¿no es verdad?

Y ni por un minuto se le pasa por la cabeza al señor Caillois que habría valido más, mirándolo bien, no haber tenido necesidad de abrir los museos de los cuales se jacta; que Europa habría hecho mejor tolerando a su lado a las civilizaciones extraeuropeas, realmente vitales, dinámicas y prósperas, enteras y no mutiladas; que habría valido más dejarlas desarrollarse y realizarse, que darnos para admirar, debidamente etiquetados, sus miembros dispersos, sus miembros muertos; que, a fin de cuentas, el museo no es nada por sí mismo; que no quiere decir nada, que no puede decir nada, allí donde la plácida satisfacción de sí mismo pudre los ojos, allí donde el oculto desprecio de los demás deseca los corazones, allí donde el racismo, confesado o no, acaba con la simpatía; que no quiere decir nada si no está destinado a alimentar las delicias del amor propio; que, después de todo, el honesto contemporáneo de san Luis, que combatía al islam pero lo respetaba, tenía mayores posibilidades de *conocerlo* que nuestros contemporáneos, que aun barnizados de literatura etnográfica lo desprecian.

No, en la balanza del conocimiento, el peso de todos los museos del mundo nunca pesará tanto como un destello de simpatía humana.

¿La conclusión de todo esto?

Seamos justos; el señor Caillois es moderado.

Habiendo establecido la superioridad de Occidente en todos los dominios, habiendo restablecido así una sana y preciosa jerarquía, el señor Caillois brinda una inmediata prueba de esta superioridad y concluye afirmando que no exterminará a nadie. Con él los negros están seguros de no ser linchados, los judíos de no alimentar nuevas hogueras. Pero tengamos cuidado; es importante que se comprenda bien que esta tolerancia, negros, judíos, australianos, la deben, no a sus méritos respectivos, sino a la magnanimidad del señor Caillois; no a un dictado de la ciencia, que no sabría ofrecer sino verdades efímeras, sino a un decreto de la conciencia del señor Caillois, la cual sólo podría ser absoluta; que esta tolerancia no está condicionada por nada, garantizada por nada, sino por lo que el señor Caillois se debe a sí mismo.

Quizá la conciencia determine un día liberar la ruta de la humanidad de estos vehículos pesados, de estos impedimentos que constituyen las culturas atrasadas y los pueblos rezagados, pero estamos seguros de que, en el instante fatal, la con-

ciencia del señor Caillois, que de conciencia limpia se transforma enseguida en bella conciencia, detendrá el brazo asesino y pronunciará el *Salvus sis.*

Esto nos propicia la siguiente nota suculenta:

> Para mí, la cuestión de la igualdad de las razas, de los pueblos o de las culturas, únicamente tiene sentido si se trata de una igualdad de derecho, no de una igualdad de hecho. En idéntico sentido, un ciego, un mutilado, un enfermo, un idiota, un ignorante, un pobre (no se podría ser más considerado con los no occidentales) no son respectivamente iguales, en el sentido material del término, a un hombre fuerte, clarividente, completo, saludable, inteligente, cultivado o rico. Éste tiene mayores capacidades que, por lo demás, no le otorgan más derechos sino únicamente más deberes [...] Igualmente, en la actualidad existen diferencias de nivel, de potencia y de valor entre las diferentes culturas, ya sean sus causas biológicas o históricas. Éstas acarrean una desigualdad de hecho. No justifican de ninguna manera una desigualdad de derechos a favor de los pueblos llamados superiores, como lo desearía el racismo. Les confieren sobre todo cargas suplementarias y una responsabilidad acrecentada.

¿Responsabilidad acrecentada? ¿Cuál, entonces, sino la de dirigir el mundo?

¿Carga acrecentada? ¿Cuál, entonces, sino la carga del mundo?

Y Caillois-Atlas se afianza filantrópicamente en el polvo y se echa sobre sus robustos hombros la inevitable carga del hombre blanco.

Me excusaréis por haber hablado tan prolijamente del señor Caillois. No es que yo sobreestime de algún modo el valor intrínseco de su «filosofía» (habréis podido juzgar la seriedad de un pensamiento que, reivindicando un espíritu riguroso, cede muy complacientemente a los prejuicios y farfulla en el lugar común con una tal voluptuosidad), pero ésta merecía ser señalada porque es significativa.

¿De qué?

De que jamás estuvo Occidente, en el momento mismo en que se engolosina más que nunca con la palabra, más alejado de poder asumir las exigencias de un verdadero humanismo, de poder vivir el humanismo verdadero, el humanismo a la medida del mundo.

6

Valores inventados antaño por la burguesía y que ésta lanzó a los cuatro vientos: uno es el del *hombre* y el humanismo –y hemos visto en lo que se convirtió–, el otro es el de la nación.

Es un hecho: la *nación* es un fenómeno burgués...

Pero precisamente si yo aparto los ojos del *hombre* para mirar las *naciones*, constato que todavía aquí el peligro es grande; que la empresa colonial es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y precursor de la *catástrofe*. ¿Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política *está inscrita la pérdida de Europa misma*, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella.

Se ha creído que sólo se abatían indios o hindúes o melanesios o africanos. De hecho se derribaron, una tras otra, las murallas más acá de las cuales podía desarrollarse libremente la civilización europea.

Sé todo lo que hay de falaz en los paralelismos históricos y particularmente en el que voy a esbozar a continuación. Sin embargo, que se me permita aquí volver a copiar una página de Quinet por la parte no despreciable de verdad que contiene y sobre la cual merece la pena meditar.

Hela aquí:

> Nos preguntamos por qué la barbarie irrumpió de golpe en la civilización antigua. Creo poder responder a ello. Es sorprendente que una causa tan sencilla no salte a la vista de todos. El sistema de la civilización antigua se componía de un cierto número de nacionalidades, de patrias, que, aunque parecieran enemigas, y aunque se ignoraran, se protegían, se sostenían, se cuidaban las unas a las otras. Cuando al crecer, el Imperio romano emprendió la conquista y la destrucción de este cuerpo de naciones, los sofistas deslumbrados creyeron ver al final de este camino la humanidad triunfante en Roma. Se habló de la unidad del espíritu humano; esto sólo fue un sueño. De hecho, estas nacionalidades eran al mismo tiempo avenidas que protegían a la propia Roma [...] Entonces, pues, cuando Roma, en esta pretendida marcha triunfal hacia la civilización antigua, hubo destruido, uno después de otro, Cartago, Egipto, Grecia, Judea, Persia, Dacia, las Galias, resultó que ella misma había devorado los diques que la protegían del océano humano bajo el cual debía perecer. El magnánimo César, al aplastar las Galias, lo único que hizo fue abrirles la ruta a los germanos. Tantas sociedades, tantas lenguas apagadas, ciudades, derechos, hogares reducidos a la nada crearon el vacío alrededor de Roma, y allí donde los bárbaros no llegaban, la barbarie nacía por sí misma. Los galos destruidos se convertían en bagaudas. Así, la caída violenta, la extirpación progresiva de cada ciudad, generó el derrumbamiento de la civilización antigua. Este edificio social estaba sostenido por las nacionalidades al modo de columnas diferentes de mármol o de pórfido.

Cuando se destruyó, con el aplauso de los sabios de la época, cada una de estas columnas vivas, el edificio cayó por tierra y los sabios de nuestros días buscan todavía entender ¡cómo pudieron crearse en un momento ruinas tan enormes!

Y entonces, me pregunto: ¿qué otra cosa ha hecho la Europa burguesa? Ella ha socavado las civilizaciones, destruido las patrias, arruinado las nacionalidades, extirpado «la raíz de la diversidad». Ya no hay más dique. Ya no hay más avenida. Llegó la hora del bárbaro. Del bárbaro moderno. La hora estadounidense. Violencia, desmesura, despilfarro, mercantilismo, exageración, gregarismo, la idiotez, la vulgaridad, el desorden.

En 1913, Page le escribía a Wilson:

> El porvenir del mundo es nuestro. ¿Qué vamos a hacer ahora cuando pronto va a caer en nuestras manos la dominación del mundo?

Y en 1914 le decía:

> ¿Qué haremos próximamente de esta Inglaterra y de este imperio, cuando las fuerzas económicas hayan puesto en nuestras manos la dirección de la raza?

Este imperio... Y los otros...

Y de hecho, ¿no veis con qué ostentación acaban de desplegar estos señores el estandarte de anticolonialismo?

«Ayuda para los países desheredados», dice Truman. «Ya pasó el tiempo del viejo colonialismo.» Esto también lo dice Truman.

Oíd que las grandes finanzas estadounidenses juzgan llegada la hora de saquear todas las colonias del mundo. Entonces, queridos amigos, ¡atención por este lado!

Sé que muchos de entre vosotros, decepcionados de Europa, del gran asco que no escogisteis presenciar, os volvéis –lo sé, en pequeño número– hacia Estados Unidos, y os acostumbráis a ver en este país a un posible liberador.

«¡Una ganga!», piensan quienes opinan así.

«¡Los buldózeres! ¡Las inversiones masivas de capitales! ¡Las carreteras! ¡Los puertos!

— ¡¿Pero y el racismo estadounidense?!

— ¡Bah! ¡El racismo europeo en las colonias nos ha aguerrido!»

Y henos aquí listos para correr el gran riesgo yanqui.

Entonces, una vez más, ¡cuidado!

De la única dominación de la cual ya no se escapa más es de la estadounidense. Quiero decir de la única de la cual no se escapa completamente indemne.

Puesto que habláis de fábricas y de industrias, ¿acaso no veis, histérica, en pleno corazón de nuestros bosques y nuestras selvas, escupiendo sus carbonillas, la fábrica

formidable pero servil, la prodigiosa mecanización, pero del hombre, la gigantesca violación de lo que nuestra humanidad de expoliados todavía ha sabido preservar de íntimo, de intacto, de no mancillado, la máquina sí, nunca vista, la máquina pero de aplastar, de moler y de embrutecer a los pueblos?

Así que el peligro es inmenso...

De forma que si Europa occidental no toma ella misma la iniciativa de una política de las *nacionalidades*, la iniciativa de una política nueva fundada en el respeto de los pueblos y de las culturas, en África, en Oceanía, en Madagascar, es decir, a las puertas de África del Sur, en las Antillas, es decir, a las puertas de Estados Unidos; si Europa, digo, no galvaniza las culturas moribundas o no suscita nuevas culturas; si no se convierte en estímulo de patrias y civilizaciones, dicho esto sin tener en cuenta la admirable resistencia de los pueblos coloniales, simbolizados actualmente de forma clamorosa por Vietnam, pero también por el África de la República Democrática de Argelia, Europa habrá perdido ella misma su última *oportunidad* y se habrá cubierto, con sus propias manos, con la sábana de las tinieblas mortales.

Lo que quiere decir, en resumen, que la salvación de Europa no radica en una revolución de los métodos, sino en la *Revolución*; la cual sustituirá, mientras esperamos una sociedad sin clases, la férrea tiranía de una burguesía deshumanizada por la preponderancia de la única clase que todavía tiene una misión universal, porque sufre en su propia carne todos los males de la historia, todos los males universales: el proletariado.

Cultura y colonización[1]

Desde hace algunos días nos hemos preguntado mucho acerca del sentido de este Congreso.

Nos hemos preguntado en particular cuál es el común denominador de una asamblea que reúne a hombres tan diversos como los africanos del África negra y los americanos del Norte, los antillanos y los malgaches.

La respuesta me parece evidente: este común denominador es la situación colonial.

Es un hecho que la mayoría de los países negros viven bajo el régimen colonial. Incluso un país independiente como Haití es, de hecho, en muchos sentidos, un país semicolonial. Y nuestros hermanos estadounidenses también se hallan, por el juego de la discriminación racial, ubicados de manera artificial y en el seno de una gran nación moderna en una situación que sólo se comprende por referencia a un colonialismo ciertamente abolido, pero cuyas secuelas no han dejado de repercutir en el presente.

¿Qué significa esto? Que por más deseos que se tengan de preservar la mayor serenidad en los debates de este Congreso, no se puede, si se pretende seguir de cerca la realidad, dejar de abordar el problema que en la actualidad condiciona de manera muy precisa el desarrollo de las culturas negras: la situación colonial. Es decir, quiérase o no, no puede plantearse actualmente el problema de la cultura

[1] Entre el 19 y el 22 de septiembre de 1956 se celebró en París, en la Universidad de la Sorbona, el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros. Aimé Césaire pronunció en el mismo un clamoroso discurso titulado «Cultura y colonización», cuyo texto completo se recoge aquí tal como fue publicado en la revista *Présence Africaine*, número especial 8- 9-10 (junio-noviembre de 1956), pp. 190-205.

negra sin abordar al mismo tiempo el problema del colonialismo, ya que todas las culturas negras se desarrollan hoy dentro de este particular condicionamiento que es la situación colonial o semicolonial o paracolonial.

* * *

Pero entonces me dirán: ¿qué es la cultura? Conviene definirla para disipar un determinado número de malentendidos y responder de manera muy precisa a otras tantas preocupaciones expresadas por algunos de nuestros adversarios, además de por algunos de nuestros amigos.

Por ejemplo, se han formulado interrogantes acerca de la legitimidad de este congreso. Si es verdad que sólo hay cultura nacional, se ha dicho, hablar de cultura negro-africana ¿no es acaso hablar de una abstracción?

¿Pero quién no se da cuenta de que el mejor medio para conseguir salir del apuro es, nuevamente, definir con cuidado las palabras que vamos a emplear?

Pienso que es muy cierto señalar que sólo existe cultura nacional.

Pero salta a la vista que las culturas nacionales, por más particulares que sean, se agrupan por afinidades. Y estas grandes parentelas de cultura, estas grandes familias de culturas, llevan un nombre: son *civilizaciones*. Dicho de otro modo: si la existencia de una cultura nacional francesa, de una cultura nacional italiana, inglesa, española, alemana, rusa, etcétera, es evidente, no es menos innegable que todas estas culturas presentan entre ellas, además de diferencias reales, un número de similitudes sorprendentes que hacen que, si bien se puede hablar de culturas nacionales, particulares de cada uno de los países enumerados ahora mismo, también puede hablarse de una civilización europea.

De igual modo, puede hablarse de una gran familia de culturas africanas que merece el nombre de civilización negro-africana y que engloba las diferentes culturas propias de cada uno de los países de África. Y sabemos que los avatares de la historia han hecho que hoy el campo de esta civilización, el área de esta civilización, desborde muy ampliamente África y que en este sentido puede decirse que existen en Brasil o en las Antillas, tanto en Haití como en las Antillas francesas, o incluso en Estados Unidos, si no focos, sí por los menos franjas de esta civilización negro-africana.

Éste no es un punto de vista inventado por las necesidades de la causa, es una perspectiva que me parece que está implícita en el enfoque sociológico y científico del problema.

El sociólogo francés Mauss definió la civilización como «un conjunto de fenómenos suficientemente numerosos e importantes que se extiende sobre una superficie suficientemente considerable de territorio». De ello puede inferirse que la civilización tiende a la universalidad y que la cultura tiende a la particularidad; que la cultura es la civilización en cuanto es propia de un pueblo, de una nación, no com-

partida por ninguna otra y en cuanto porta, indeleble, la marca de este pueblo y de esta nación. Si queremos describirla desde el exterior, se dirá que es el conjunto de valores materiales y espirituales creados por una sociedad en el curso de su historia, entendiendo por valores, por supuesto, elementos tan diversos como la técnica o las instituciones políticas, una cosa tan fundamental como la lengua y algo tan fugaz como la moda, sin olvidar además ni las artes ni la ciencia o la relación.

Si, por el contrario, queremos definirla en términos de finalidad y presentarla en su dinamismo, diremos que la cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad.

Esto quiere decir que civilización y cultura definen dos aspectos de una misma realidad: mientras la civilización define el contorno más extremo de la cultura, lo que ésta tiene de más exterior y de más general, la cultura, por su lado, constituye el núcleo íntimo e irradiante de la civilización, en todo caso, el aspecto más singular de ésta.

Sabemos que cuando Mauss buscaba las causas de la clasificación del mundo en «áreas de civilización» netamente definidas, las encontraba en una cualidad profunda, común en su opinión a todos los fenómenos sociales que él definía con una sola palabra: *lo arbitrario*. «Todos los fenómenos sociales –precisaba– son, en cierto grado, *obra de la voluntad colectiva*, y quien dice voluntad humana, dice *elección* entre distintas opciones posibles [...] De esta naturaleza de las representaciones y las prácticas colectivas se deriva que, mientras la humanidad no conforme una única sociedad, su área de extensión será necesariamente finita y relativamente fija».

Así pues, toda cultura sería específica. Específica, como obra de una voluntad particular, única, al escoger entre distintas opciones.

Ya vemos adónde nos lleva esta idea.

Para tomar un ejemplo concreto, es bien cierto que podemos afirmar que existe una civilización feudal, una civilización capitalista, una civilización socialista. Pero salta a la vista que sobre el mantillo de una misma economía, la vida, la pasión de vida, el impulso de vida de todo pueblo, hace brotar culturas muy diferentes. Esto no significa que no exista un determinismo de la base respecto a la superestructura. Eso quiere decir que la relación de la base respecto a la superestructura nunca es simple y nunca debe simplificarse. Sobre este punto contamos con la opinión del propio Marx cuando escribe:

> La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –una relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a un determinado grado desarrollo del tipo de trabajo y, por lo tanto, a su fuerza productiva social– es donde encontramos el secreto más recóndito, la base oculta de toda construcción social y, por consiguiente, también la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en suma, de cada forma específica de Estado. *Esto no impide que la misma base económica –la misma por lo que respecta a las condiciones principales– pueda*

manifestarse en infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, relaciones de raza, influencias históricas que actúan desde fuera, etc., variaciones y gradaciones que solo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricas dadas[2].

No podría expresarse mejor que la civilización no es nunca tan particular como para no dar lugar a toda una constelación vivificante de recursos ideacionales, de tradiciones, de creencias, de formas de pensamiento, de valores, a toda una utilería intelectual, a todo un complejo emocional, a toda una sabiduría que llamamos precisamente la cultura.

Me parece que todo esto legitima nuestra reunión aquí. Hay entre todos los reunidos una doble solidaridad: *una solidaridad horizontal*, producida por la situación colonial o semicolonial o paracolonial que les ha sido impuesta del exterior. Y por otra parte, una solidaridad, vertical ésta, *en el tiempo*, que proviene de que a partir de una unidad primera, la unidad de la civilización africana, se diferenció toda una serie de culturas, deudoras todas en grados diversos de esta civilización.

El resultado es que se puede considerar este congreso de dos maneras diferentes, tan verdadera la una como la otra: este congreso es un retorno a los orígenes, que efectúan todas las comunidades en su momento de crisis, y al mismo tiempo es una asamblea que reúne a un conjunto de hombres que se enfrentan a la misma áspera realidad y, por consiguiente, que libran el mismo combate y están animados por la misma esperanza.

Por mi parte, no creo que exista antinomia entre las dos cosas. Creo, por el contrario, que estos dos aspectos se completan y que nuestra actitud, que puede parecer dudosa y confusa entre el pasado y el porvenir, es, bien al contrario, una de las más naturales, inspirada como está por esta idea de que el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado.

* * *

Y ahora llego a mi propósito esencial: las condiciones concretas en las cuales se plantea actualmente el problema de las culturas negras.

He dicho que este condicionamiento concreto cabe en una palabra: la situación colonial o semicolonial o paracolonial en la cual se desarrollan estas culturas.

Y a partir de ese momento se nos plantea un problema: ¿qué influencia puede tener este condicionamiento sobre el desarrollo de estas culturas? Y en primer lugar, ¿puede un estatuto político tener consecuencias culturales? No es algo que podamos dar por sentado. Evidentemente, si creemos como Frobénius que la cultura proviene

[2] Karl Marx, *El capital*, Madrid, Akal, 2000, Tomo III, libro III, p. 235.

de la emoción del hombre frente al cosmos y que no es sino *paîdeuma*, en este caso, no hay influencia, o ciertamente muy poca, de lo político sobre lo cultural.

O incluso si se piensa como Schubart que el factor primordial es de orden geográfico, o si se piensa que «el espíritu del paisaje es el que forja el alma de los pueblos», no hay influencia, o en todo caso muy poca, de lo político sobre la cultura.

Pero si se piensa, como es sensato hacerlo, que la civilización es ante todo un fenómeno social y el resultado de hechos sociales y fuerzas sociales, entonces sí, la idea de una influencia de lo político sobre lo cultural se impone como una evidencia.

Hegel reconoce explícitamente esta influencia de lo político sobre la cultura cuando escribe en sus *Lecciones de la filosofía de la historia* esta pequeña frase inocente que, por su parte, Lenin debía considerar menos inocente de lo que parece, porque la cita y la subraya doblemente en los *Cuadernos filosóficos*:

> La importancia de la naturaleza no debe ser ni sobreestimada, ni subestimada; indudablemente, el apacible cielo de Jonia contribuyó mucho a la belleza de los poemas homéricos. Sin embargo, éste no puede producir por sí mismo Homeros. *Incluso hoy continúa sin producirlos. Ningún aedo surge bajo la dominación turca.*

Lo cual sólo puede significar una cosa: que un régimen político y social que suprime la autodeterminación de un pueblo, mata al mismo tiempo su potencia creadora.

O lo que es igual: en cualquier lugar donde haya existido colonización, se ha vaciado de su cultura, de toda cultura, a pueblos enteros.

En este mismo sentido, puede afirmarse que la reunión histórica de Bandung no ha sido únicamente un gran acontecimiento político; ha sido también un acontecimiento cultural de primer orden. Porque ha sido el levantamiento pacífico de pueblos hambrientos, no sólo de justicia y dignidad, sino también de lo que les había sido arrebatado en primer lugar por la colonización: la cultura.

El mecanismo de esta muerte de la cultura y de las civilizaciones bajo el régimen colonial comienza a ser bien conocido. Toda cultura necesita un marco, una estructura, para desarrollarse. Ahora bien, es indudable que los elementos que estructuran la vida cultural del pueblo colonizado desaparecen o se envilecen debido al régimen colonial. Se trata en primer término, por supuesto, de la organización política. Porque no debe perderse de vista que la organización política de la que libremente se dota un pueblo forma parte, y en sumo grado, de la cultura de este pueblo, y que, por otra parte, esta cultura se halla condicionada por esta organización.

Y después está la lengua que habla este pueblo. La lengua «psicología petrificada», se ha dicho. Por no ser ya la lengua oficial, por no ser ya la lengua administrativa, la lengua de la escuela, la lengua de las ideas, la lengua indígena sufre una descalificación que la contraría en su desarrollo e incluso la amenaza muchas veces en su existencia.

Hay que impregnarse bien de esta idea. Cuando los ingleses destruyen la organización estatal de los ashantis en la Costa de Oro, asestan un golpe a la cultura ashanti.

Cuando los franceses rehúsan el carácter de lengua oficial a la lengua árabe en Argelia o al malgache en Madagascar, impidiéndoles así realizar toda su potencialidad en las condiciones del mundo moderno, asestan un golpe a la cultura árabe y a la cultura malgache.

Limitación de la cultura colonizada. Supresión o envilecimiento de todo lo que la estructura. ¿Cómo sorprenderse en estas condiciones del aniquilamiento de lo que constituye una de las características de toda civilización viva: su facultad de renovación?

Sabemos que en Europa es un lugar común la difamación de los movimientos nacionalistas de los países coloniales, presentados como fuerzas oscurantistas empeñadas en hacer renacer formas de vida y de pensamiento medievales. Pero esto es olvidar que en cualquier civilización viva existe el poder de *superarse* y que cualquier civilización está viva cuando la sociedad donde se expresa es libre. Lo que sucede actualmente en África o en el Asia liberada me parece muy significativo al respecto. Me basta con señalar que es el Túnez liberado el que suprime los tribunales religiosos y no el Túnez colonizado; que es el Túnez liberado y no el Túnez de los colonialistas el que nacionaliza los bienes habús o suprime la poligamia. La India bajo los ingleses mantiene el *status* tradicional de la mujer india y la India liberada de la tutela británica hace de la mujer india alguien igual al hombre.

No hay que engañarse, la civilización de la sociedad colonizada, limitada en su acción, frenada en su dinamismo, entra desde el primer día en el crepúsculo precursor del final.

Spengler cita estos versos de Goethe en su libro *El ocaso de Occidente*[3]:

Así debes de ser tú, y no puedes huir de ti mismo.
Así lo han dicho ya las sibilas, así los profetas.
Y ningún tiempo ni poder alguno pulveriza
la forma estampada que en la vida se desenvuelve.

El gran reproche que estamos autorizados para hacerle a Europa es haber quebrado en su impulso a civilizaciones que no habían cumplido todas sus promesas, es no haberles permitido desarrollar y hacer realidad toda la riqueza de las formas contenidas en su mente.

Sería superfluo estudiar el proceso de muerte de este conjunto. Digamos sencillamente que este conjunto está sacudido en su base. En su base, irremediablemente entonces.

---

[3] Oswald SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 53.

Recordemos el esquema que establecía Marx para las sociedades de la India: pequeñas comunidades que estallan, porque la injerencia extranjera hace detonar su base económica. Esto es totalmente cierto. Y no sólo para la India. Doquiera que ha irrumpido la colonización europea, la introducción de la economía fundada sobre el dinero ha provocado, con la destrucción de la familia, la destrucción o el debilitamiento de los vínculos tradicionales, la pulverización de la estructura social y económica de las comunidades. Cuando se dice esto y se pertenece a un pueblo colonizado, la propensión de los intelectuales europeos es clamar contra la ingratitud y recordar de forma complaciente lo que el mundo le debe a Europa. En Francia, todavía se recuerda el portentoso panorama trazado por el señor Caillois y el señor Béguin, el primero en una serie de artículos titulada «Illusions à rebours» [Ilusiones a contrapelo], el segundo, en su prefacio al libro del señor Pannikar sobre Asia. Ciencia, historia, sociología, etnografía, moral, técnica, todo está incluido. Y frente a toda esta lista de beneficios, ¿cuánto pesan algunos actos de violencia a fin de cuentas inevitables? Hay ciertamente mucho de verdad en esta descripción. Pero ninguno de estos señores puede impedir que, a los ojos del mundo, la gran revolución que encarna Europa en la historia de la humanidad esté constituida, no por la introducción de un sistema fundado en el respeto de la dignidad humana, como se encarnizan en hacérnoslo creer, ni por la invención del rigor intelectual, sino por un tipo de consideración bien distinta que sería desleal no encarar: saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados. Sé que desde hace algún tiempo se discute si los daños causados por Europa son irreparables. Se ha pretendido que tomando ciertas precauciones se podían paliar los efectos devastadores de la colonización. La UNESCO se ocupó de este problema y últimamente (*Correo de la UNESCO*, febrero de 1956) podía escucharse a su director general, el señor Evans, afirmar que «en ciertas condiciones se podría introducir el progreso técnico en una cultura de modo que se armonizase con ella». Y una etnógrafa de renombre, la señora Mead, precisaba, por su parte, que si se tiene presente que «cada cultura constituye un conjunto lógico y coherente» y que «toda modificación de un elemento cualquiera de una cultura conlleva transformaciones en otros aspectos de la misma», entonces, con estas precauciones, se podría «introducir en tal o cual cultura la educación básica, nuevos procedimientos agrícolas o industriales, nuevas reglas de administración sanitaria [...] con un mínimo de perturbación o, por lo menos, utilizando las perturbaciones inevitables para fines constructivos».

Ciertamente, todo esto está trufado de buenas intenciones. Pero es preciso tomar partido: no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indí-

genas y atente contra «la salud moral de los colonizados», y otra colonización ilustrada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armoniosamente, y sin riesgo para «la salud moral de los colonizados», elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio.

* * *

Hemos visto que toda colonización se traduce a más o menos largo plazo en la muerte de la civilización de la sociedad colonizada. Pero podríamos decir que, si la civilización nativa muere, el colonizador la reemplaza por otra, por una civilización superior a la civilización nativa, que es precisamente la suya.

Esta ilusión, para parodiar una expresión de moda, propondría llamarla la ilusión de Deschamps, por el nombre del gobernador Deschamps, quien ayer por la mañana, en la inauguración de este congreso, recordaba de manera patética que la Galia había sido colonizada antaño por los romanos y que, precisaba, los galos no habían guardado tan mal recuerdo de esta colonización. La ilusión de Deschamps es, por lo demás, tan antigua como la misma colonización romana, y hubiéramos podido llamarla la ilusión de Rutilius Namatianus, porque entre los ancestros del gobernador Deschamps encuentro a un hombre que no era gobernador, sino prefecto del palacio, lo que es algo similar, quien en el siglo V después de Cristo expresaba en versos latinos un pensamiento análogo al que el señor Deschamps expresaba ayer por la mañana en prosa francesa. Esta misma aproximación plantea problemas, desde luego. En particular, podemos preguntarnos si la comparación de situaciones históricas tan distintas es válida; si por ejemplo se puede comparar, so pretexto de que existe colonización, una colonización precapitalista con una colonización capitalista. Esto, por supuesto, no nos dispensa de preguntarnos suplementariamente si el cargo de gobernador o de prefecto del palacio resulta óptimo para juzgar la colonización y para emitir un juicio imparcial sobre el colonialismo. En todo caso, escuchemos a Rutilius Namatianus :

Fecisti patriam diversis gentibus unam;
Profuit injustis te dominante capi
Dumque offers victis proprii consortia juris
Urbem fecisti quod prius orbis erat[4].

[4] «De clanes diversos hiciste una patria. / Te fue muy útil que, siendo tú el señor, te abstuvieras de hacer injusticias. / Y así, mientras ofrecías a los vencidos compartir tu propia ley, / convertiste en ciudad lo que antes era mundo.»

Constatemos de paso que el orden colonialista moderno nunca inspiró poeta alguno, que jamás ha resonado un himno de reconocimiento en los oídos de los colonialistas modernos. Y que esto, en sí mismo, constituye una condena del orden colonialista. Pero poco importa. Lleguemos al núcleo mismo de la ilusión: así como existió en la Galia una cultura latina que suplantó la cultura nativa, del mismo modo existirán en el mundo, y como efecto de la colonización, vástagos de la civilización francesa, inglesa o española. Pero una vez más, se trata de una ilusión.

Y la difusión de este error no es siempre inconsciente o desinteresada. Al respecto, basta recordar que cuando en 1930, en una reunión de filósofos e historiadores consagrada a la definición de la palabra civilización, un hombre político como el señor Doumer interrumpía al historiador Berr o al etnógrafo Mauss, lo hacía para señalarles los peligros políticos de su relativismo cultural y para indicarles que era necesario dejar intacta la idea de que Francia tenía por misión aportar a sus colonias «la civilización», entiéndase la civilización francesa. Ilusión, digo, porque es preciso convencerse de lo contrario: ningún país colonizador puede *prodigar* su civilización a ningún país colonizado. No hay, no ha habido y no habrá jamás, dispersas en el mundo y como se deseaba en los primeros tiempos de la colonización, una «Nueva Francia», una «Nueva Inglaterra», una «Nueva España».

Merece la pena que insistamos en ello: una civilización es un conjunto coordinado de funciones sociales. Existen funciones técnicas, funciones intelectuales y, finalmente, funciones de organización y coordinación.

Decir que el colonizador suplanta la civilización nativa con su civilización sólo podría significar una cosa: la nación colonizadora asegura a la nación colonizada, asegura a los nativos, en su propio país, el más completo dominio de estas diferentes funciones.

Ahora bien, ¿qué nos enseña la historia de la colonización? Justamente lo contrario. Que en un país colonial la técnica se desarrolla siempre al margen de la sociedad nativa sin que jamás le sea dada a los colonizados la posibilidad de dominarla. (La gran miseria de la enseñanza técnica en todos los países colonizados, el esfuerzo de los colonizadores por negar a los obreros nativos la cualificación técnica, esfuerzo que encuentra su más odiosa y radical expresión en África del Sur, son altamente significativos al respecto.) Que en lo concerniente a las funciones intelectuales, no existe país colonizado cuya característica no sea el analfabetismo y el bajo nivel de la enseñanza pública. Que en todas las colonias, y esto debido a las funciones de organización y coordinación, el poder político pertenece a las potencias colonizadoras y es ejercido directamente por el gobernador o por los residentes generales, o por lo menos está controlado por ellos.

(Lo que explica, dicho sea de paso, la pueril hipocresía de todas las políticas coloniales fundadas en la integración y la asimilación. Política de la cual han tomado clara conciencia los pueblos y que constituye un señuelo y un engañabobos.)

Veamos el alcance de las exigencias. Las resumiré en una palabra diciendo que, para el colonizador, exportar su civilización al país colonizado significaría nada menos que emprender, de manera intencional, la edificación de un capitalismo nativo, de una sociedad capitalista nativa, la imagen y al mismo tiempo la competencia del capitalismo de la metrópoli.

Basta mirar la realidad para constatar que en ninguna parte el capitalismo metropolitano ha dado a luz un capitalismo nativo. Y si en ningún país colonial ha nacido un capitalismo nativo (no hablo aquí del capitalismo de los colonos, directamente conectado por otra parte al capitalismo metropolitano), no hay que buscar las causas en la pereza de los nativos, sino en la naturaleza misma y en la lógica del capitalismo colonizador.

Malinowski, por lo demás tan criticable, tuvo antaño el mérito de llamar la atención respecto a un fenómeno que él llama el «don selectivo»:

> Toda la concepción según la cual la cultura europea sería un cuerno de la abundancia desde el que todo se esparciría libremente es engañosa. No se necesita ser un especialista en antropología para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre profundamente selectivo. Nunca damos y nunca daremos los siguientes elementos de nuestra cultura a los pueblos nativos que están bajo nuestro control, porque si quisieramos permanecer sobre la base del realismo político, esto sería una pura locura.
>
> 1. Los instrumentos del poder físico: armas de fuego, bombarderos, etcétera, todo lo que vuelve efectiva la defensa o posible la agresión.
> 2. Nuestros instrumentos de dominio político. La soberanía permanece siempre entre las manos de la «corona británica», de la «corona belga» o de la «república francesa». Incluso cuando practicamos el gobierno indirecto, siempre lo ejercemos bajo nuestro control.
> 3. No compartimos con los nativos lo esencial de nuestra riqueza y de nuestras ventajas económicas. El metal que proviene de las minas africanas de oro y cobre nunca se distribuye por canales africanos, excepto en lo que se refiere a los salarios, que, por lo demás, son siempre insuficientes. Incluso cuando en un sistema de explotación económica indirecta como aquel que practicamos en África occidental o en Uganda dejamos una parte del beneficio a los nativos, el control total de la organización económica permanece siempre entre las manos de la empresa occidental.
>
> En ninguna parte se ha concedido la igualdad política completa. Ni la plena igualdad social. Ni siquiera la plena igualdad religiosa. En realidad, cuando se consideran todos los puntos que venimos enumerando, es fácil ver que no se trata de «dar», ni tampoco de regalar «generosamente», sino de «despojar». Hemos arrebatado sus tierras a los africanos y, en general, nos hemos adueñado de sus tierras más fecundas. Hemos despojado a las tribus de su soberanía así como del derecho a hacer la guerra. Hacemos pagar impuestos a los nativos, pero ellos no controlan la administración de estos fondos, o por

lo menos nunca lo hacen completamente. Finalmente, el trabajo que ellos proveen nunca es voluntario salvo de nombre[5].

La conclusión la sacaba años más tarde Malinowski en *The Dynamics of Culture:*

> De todos los elementos de la situación colonial, el que tiene mayor influencia en el proceso de cambio cultural es el don selectivo. Lo que los europeos se abstienen de dar es a la vez significativo y bien preciso. Es un rechazo que tiende a sustraer del proceso de contacto cultural nada menos que todos los elementos que constituyen los beneficios económicos, políticos y jurídicos de la cultura superior. Si el poder, la riqueza, las comodidades sociales les fueran dadas a los nativos, el cambio cultural sería relativamente fácil. Es la ausencia de estos factores, nuestro «don selectivo», lo que hace tan difícil y tan complicado el cambio cultural.

Como podemos constatar, nunca se trata de un don total; y dado que nunca se trata de una civilización que se prodiga, tampoco puede ser cuestión de transferencia de civilización. Toynbee expresa en *El mundo y Occidente* una de las teorías más ingeniosas en relación con la psicología de los encuentros de civilizaciones. Él nos explica que cuando el rayo de una civilización incide sobre un cuerpo social extraño, «la resistencia del cuerpo extraño refracta el rayo cultural descomponiéndolo exactamente como el prisma descompone los haces luminosos y produce los colores del espectro». Y que es la resistencia del cuerpo social extraño la que se opone a la difusión total de una cultura en otra, y opera una especie de selección completamente física que, por lo demás, no retiene sino los elementos menos importantes y más nocivos.

La verdad es bien distinta y Malinowski tiene razón contra Toynbee: la selección de los elementos culturales ofrecidos a los colonizados no es el resultado de una ley física. Es la consecuencia de una determinación política, el resultado de una política buscada por el colonizador, que se puede resumir de la siguiente forma: en la importación y exportación del capitalismo mismo, quiero decir de sus fundamentos, sus virtudes y su potencia.

* * *

Pero me dirán, queda una posibilidad: la elaboración de una civilización nueva, que será deudora tanto de Europa como de la civilización nativa. Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación ultramar de la civilización del colonizador están anuladas, ¿no podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes?

---

[5] B. MALINOWSKI, *Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Culture*, 1938.

Ésta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas.

Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza.

El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de civilizaciones como cualquier otro y que todos los préstamos que se toman son equivalentes.

La verdad es muy distinta y un préstamo sólo es válido cuando se reequilibra por un estado interior que lo *convoca* y que en definitiva lo integra en el sujeto que lo incorpora haciéndolo suyo: lo convierte de algo externo en algo interno. La concepción de Hegel encuentra aquí su aplicación. Cuando una sociedad toma en préstamo, se adueña. Actúa, no padece. «Adueñándose del objeto, el proceso mecánico se transforma en un proceso interno, por el cual el individuo *se apropia* de tal forma del objeto que lo despoja de todo aquello que constituye su particularidad, lo convierte en instrumento y le da por sustancia su propia subjetividad» (Hegel, *Logique* t. II, p. 482.).

El caso de la colonización es bien diferente. No se trata de un préstamo suscitado por una necesidad; de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto. Y Malinoswki y su escuela tienen razón al insistir en que el proceso del contacto cultural debe percibirse antes que nada como un proceso continuo de interacción entre grupos de cultura diferente.

¿No significa esto decir que aquí la situación colonial que enfrenta al colonizador con el colonizado es en última instancia el elemento determinante?

¿El resultado?

El resultado de esta falta de integración es, por la dialéctica de la necesidad, la existencia de un verdadero mosaico cultural en todos los países coloniales. Quiero decir que en todo país colonial los rasgos culturales no están armonizados sino yuxtapuestos.

Ahora bien, ¿qué es una civilización sino una armonía y una globalidad? Dado que una cultura no es una simple yuxtaposición de rasgos culturales, no puede existir una cultura mestiza. No quiero decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización. Quiero decir que la civilización que van a fundar será civilización porque no será mestiza. Y por esta razón también una de las características de la cultura es el estilo, es decir, ese sello particular de un pueblo y de una época que se encuentra en todos los dominios en los cuales se manifiesta la actividad de ese pueblo en una época determinada. Me parece que lo que dice Nietzche al respecto merece tenerse en cuenta. «La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Saber muchas

cosas o haber aprendido muchas no es ni una condición necesaria de cultura ni un sello de esta cultura, y eventualmente esto se armoniza, en el mejor de los casos, con lo opuesto a la cultura, la barbarie, *que significa la falta de estilo o el desorden caótico de todos los estilos.*»

No se podría hacer una descripción más precisa de la situación cultural en la cual se encuentra sumergido todo país colonizado. En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. *Se trata de la barbarie por la anarquía cultural.*

La palabra barbarie causará espanto. Pero ello sería olvidar que las épocas de gran creación han sido siempre épocas de gran unidad psicológica, épocas de *comunión,* y que la cultura no vive con intensidad y sólo se desarrolla allí donde permanece un sistema de valores comunes. Y que, por el contrario, allí donde la sociedad se disuelve, se fragmenta, se salpica con un abigarramiento de valores no reconocidos por la comunidad, sólo hay lugar para el envilecimiento y, en definitiva, para la esterilidad. Otra objeción es que toda cultura, por grande que ésta sea, o mejor todavía, cuanto más grande sea, es una mezcla de elementos tremendamente heterogéneos. Se recordará el caso de la cultura griega formada por elementos griegos, pero también por elementos cretenses, egipcios, asiáticos. Se puede ir incluso más lejos y afirmar que, en el dominio de la cultura, la regla es lo impuro y el traje del arlequín, lo uniforme. Punto de vista del cual el antropólogo estadounidense A. L. Kroeber se convierte en intérprete espiritual:

> Es como si un conejo –escribía él– pudiera injertarse el sistema digestivo de la oveja, las branquias respiratorias del pez, las garras y los dientes del gato, algunos de los tentáculos del pulpo, una mezcla de otros órganos extraños extraídos de otros especímenes del reino animal, y pudiera, no sólo sobrevivir, sino incluso perpetuarse y prosperar. Orgánicamente, esto es evidentemente un absurdo; pero en el dominio de la cultura es una aproximación muy semejante a lo que sucede en realidad[6].

Sin duda, y es bien cierto, aquí la regla es la heterogeneidad. Pero cuidado: esta heterogeneidad no es vivida como heterogeneidad. En la experiencia de la civilización viva, se trata de una heterogeneidad asumida interiormente como homogeneidad. El análisis puede revelar por supuesto heterogeneidad, pero los elementos, por más heterogéneos que sean, son asumidos por la conciencia de la comunidad como *suyos,* al igual que los elementos más típicamente autóctonos. La civilización no

[6] A. L. KROEBER, *Anthropology*, Nueva York, Harran, 1948.

siente el cuerpo extraño, porque éste ya no es extraño. Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización, que revela la dialéctica del *tener.* Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder.

* * *

Pero me dirán, se puede imaginar que el pueblo colonizado puede reconstituir esta unidad rota e integrar sus nuevas experiencias, nuevas riquezas por lo tanto, en el marco de una nueva unidad que ya no será la unidad anterior, pero que, sin embargo, será una unidad.

De acuerdo. Pero digámoslo claramente: esto es imposible bajo el régimen colonial porque una mezcla tal, una tal remezcla, no puede esperarse de un pueblo sino cuando éste conserva *la iniciativa histórica,* es decir, cuando este pueblo es libre. Lo que resulta incompatible con el colonialismo.

Recordemos lo que dijimos sobre la dialéctica de la necesidad. Sí, Japón pudo mezclar elementos tradicionales y elementos tomados de Europa y fundirlos en una nueva cultura que sigue siendo una cultura japonesa. Pero es que Japón es libre y no tiene otra ley sino la de sus necesidades. Agreguemos que una mezcla tal presupone una condición psicológica, la audacia histórica y la confianza en sí mismo. Y esto es precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados.

Y aquí es preciso entender que el famoso complejo de inferioridad que nos complacemos en señalar en los colonizados no es un azar. Es un resultado buscado por el colonizador.

La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo. Citemos a Nietzsche: «Así como los temblores de tierra devastan y asolan las ciudades de forma tal que los hombres edifican con angustia su morada sobre un suelo volcánico, así la vida misma se desploma, se debilita y se desalienta, cuando el temblor de conceptos despoja al hombre del cimiento de toda su seguridad, toda su calma y su fe en todo lo que es durable y eterno».

Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir, es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales. El caso más célebre es el de los tahitianos, analizado por Víctor Segalen en *Les Immémoriaux*.

La situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la «elite», colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tiene ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera.

El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales.

Ésta es la situación que nosotros, hombres negros de cultura, debemos tener la valentía de afrontar.

Se formula entonces una pregunta: ¿qué debemos y qué podemos hacer frente a una tal situación? ¿Qué debemos hacer? Sobre nuestros hombros pesan, evidentemente, enormes responsabilidades. ¿Qué podemos hacer? El problema se reduce a menudo a una opción. Una opción entre la tradición autóctona y la civilización europea. O bien rechazamos la civilización nativa como pueril, inadecuada, superada por la historia, o bien levantamos barricadas contra la civilización europea y la rechazamos para salvar el patrimonio cultural nativo.

Dicho de otra manera, se nos conmina: «Escojan... escojan entre la fidelidad y el atraso o el progreso y la ruptura».

¿Cuál es nuestra respuesta?

Nuestra respuesta es que las cosas no son tan simples y que no existe alternativa. Que la vida (digo la vida y no el pensamiento abstracto) no conoce, no acepta esta alternativa. O mejor aun, que esta alternativa, si acaso se plantea, la vida es la que se encarga de trascenderla.

Decimos que este problema no se les plantea únicamente a las sociedades negras; que existe siempre en toda sociedad un equilibrio entre lo nuevo y lo antiguo, un equilibrio siempre precario, siempre por rehacer y, en la práctica, siempre restaurado por cada generación.

Y que nuestras sociedades, nuestras civilizaciones, nuestras culturas negras no serán una excepción a esta regla.

Por nuestra parte y por lo que toca a nuestras sociedades particulares, creemos que en la cultura africana por nacer o en la cultura paraafricana por nacer habrá muchos elementos nuevos, modernos, elementos tomados de Europa si se quiere. Pero también creemos que en estas culturas subsistirá mucho de los elementos tradicionales. Nos resistimos a ceder a la tentación de la tábula rasa. Me rehúso a creer

que la futura cultura africana pueda oponer un total y brutal rechazo a la antigua cultura africana. Y para ilustrar lo que acabo de decir, permitidme usar una parábola: los antropólogos han descrito a menudo lo que uno de ellos propone llamar el cansancio cultural. El ejemplo que citan merece recordarse porque éste alcanza la altura de un símbolo. La historia es la siguiente. Sucede en las islas Hawái. Algunos años después del descubrimiento de estas islas por Cook, el rey murió y fue reemplazado por un hombre joven, el príncipe Kamehamela II. El joven príncipe, convertido a las ideas europeas, decidió abolir la religión ancestral. El nuevo rey y el gran sacerdote acordaron realizar una gran fiesta durante la cual se rompería solemnemente el tabú y serían anulados los dioses ancestrales. Llegado el día, a la orden del rey, el gran sacerdote se precipitó sobre las imágenes de dios, las pisoteó y las rompió, mientras se escuchaba un formidable grito: «El tabú está roto». Por supuesto, algunos años más tarde, los hawaianos acogían a los misioneros cristianos con los brazos abiertos... Lo que sigue es conocido. Pertenece a la historia. En todo caso, éste es el ejemplo más sencillo y más completo que conocemos de una subversión cultural preparatoria para el avasallamiento. Y entonces pregunto si esto, esta renuncia de un pueblo a su pasado, a su cultura, es lo que se espera de nosotros.

Lo digo claramente: ¡entre nosotros no habrá Kamehamelas II!

Creo que la civilización que dio al mundo del arte la escultura negra; que la civilización que dio al mundo político y social instituciones comunitarias originales, como la democracia aldeana o la hermandad generacional o la propiedad familiar, esta negación del capitalismo, y tantas otras instituciones marcadas de alguna forma por la solidaridad; que esta civilización, la misma que en otro plano ha dado al mundo moral una filosofía original fundada en el respeto de la vida y en la integración en el cosmos, me rehúso a creer que esta civilización, por insuficiente que sea, requiera su aniquilamiento y su negación como condición del renacimiento de los pueblos negros.

Creo que nuestras culturas particulares encierran en ellas suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneración para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que les son impuestas; entonces, podrán aportar a todos los problemas, cualesquiera que sean, políticos, sociales, económicos o culturales, soluciones válidas y originales, *válidas por ser originales.*

En nuestra cultura por nacer habrá sin duda de lo nuevo y de lo antiguo. ¿Qué elementos nuevos? ¿Qué elementos antiguos? Aquí comienza nuestra ignorancia. Y a decir verdad, no es al individuo a quien le corresponde dar la respuesta. Ésta sólo puede darla la comunidad. Pero por lo menos podemos afirmar, desde ahora, *que ésta será dada,* y no verbalmente sino en los hechos, y por la acción.

Y es esto lo que en definitiva nos permite definir nuestro papel como hombres negros de cultura. Nuestro papel no es construir de antemano el plan de la futura cultura negra; no es predecir qué elementos serán integrados y cuáles serán apartados. Nuestro papel, infinitamente más humilde, es anunciar la venida y preparar la venida de aquel que guarda la respuesta: el pueblo, nuestros pueblos liberados de sus trabas, nuestros pueblos y su talento creador liberado por fin de lo que lo contraría o lo esteriliza.

Estamos actualmente en el caos cultural. Nuestro papel es declarar: liberad al demiurgo que es el único que puede organizar en una nueva síntesis este caos, una síntesis que merecerá el nombre de cultura, una síntesis que será reconciliación y superación de lo antiguo y de lo nuevo. Estamos aquí para decir y para reclamar: dad la palabra a los pueblos. Dejad entrar a los pueblos negros en el gran escenario de la historia.

Debate (extractos)[7]

DOCTOR MERCER COOK: Señor presidente, quisiera formular algunas pequeñas preguntas o, más bien, hacer algunas observaciones.

Al llegar aquí le pregunté al señor Diop si esta reunión era un congreso cultural o un congreso político. Me respondió: «Es un congreso puramente cultural». Obviamente no es siempre fácil separar lo cultural de lo político.

En estas condiciones, me parece que el punto que les interesa a los oyentes –sobre todo a aquellos que vinieron hoy a las seis a escuchar a mi amigo Césaire– es precisamente esta política. Y en primer lugar me pregunto entonces ¿qué hago metido en este lío? El señor Césaire ha dicho que nosotros, los negros estadounidenses, tenemos un *status* de semicolonizados, cierto; pero desde las siete, cada vez me siento menos solidario con mis congéneres africanos. Y esto me molesta, me duele mucho.

Quisiera pedirle al señor Césaire algunas precisiones. ¿Acaso estamos aquí reunidos para discutir justamente este colonialismo, y solamente éste? Discutamos del colonialismo; ¿pero acaso las demás cuestiones sobre otros aspectos de la cultura no son sino pretextos para este congreso?

---

[7] Tras levantarse la sesión a las 19 horas una vez finalizado el discurso de Césaire, tuvo lugar un debate que comenzó a las 21 horas del 20 de septiembre de 1956. La sesión fue presidida por el señor Émile Saint-Lot, de Haití. Muchos oradores se sucedieron en la tribuna, pero aquí nos detendremos sólo en las intervenciones de la delegación estadounidense, en las de L. S. Senghor (Senegal), L. T. Achille (Martinica) y Émile Saint-Lot (Haití), y en las respuestas que les dio Aimé Césaire. El debate se encuentra recogido en *Présence Africaine*, número especial 8-9-10 (junio-noviembre de 1956), pp. 213-226.

Excúsenme. Tal vez me expreso muy mal, pero es algo que siento muy cercano a mi corazón. (*Aplausos*).

EL PRESIDENTE: Vamos a adoptar el siguiente método: como hay muchos oradores que quieren formularle preguntas al mismo orador, éste va a tomar nota de las preguntas y responderá en seguida a cada una de ellas cuando esté en la tribuna. Entre quienes quieren formular preguntas están: L. S. Senghor, Richard Wright y Émile Saint-Lot. También el señor Davis. Todos, a propósito del señor Césaire.

JOHN DAVIS: Quisiera decir que es indudable que los negros estadounidenses se interesan ferviente y activamente por la liberación de los negros en el mundo entero. Es inevitable que se interesen a la vez como estadounidenses y como negros. Estados Unidos ha tenido siempre una posición anticolonialista; desde George Washington hasta Dwight Eisenhower, cada presidente sustentó esta propuesta. Es inútil señalar cuánto ha complicado esto las relaciones con nuestros aliados. Los periódicos dan testimonio de ello, se constata la forma en que los británicos y los franceses hablan de nosotros. Sabemos que es verdad y que somos acusados de toda suerte de presiones secretas en este campo.

Además, como negros estadounidenses (para emplear la expresión del señor Senghor), somos muy conscientes de nuestra cultura negra. Crecí en medio de los *spirituals*, escuchando los escritos del padre del profesor Cook, H. Cook, quien era compositor, y de Burleigh. Estuve inmerso en el *blues* negro que actualmente se califica como música de protesta. *No* es una música de protesta: el *blues* es lo que cada uno de nosotros experimenta a veces en la vida. Ésta es la razón por la cual el *blues* es una música popular. Mi hermano trabaja en antropología cultural: he pasado muchos días escuchando grabaciones en las que él enfatizaba el nexo entre los *spirituals* y las melopeyas africanas. En Estados Unidos, estamos inmersos en la música afrocubana y afrobrasileña. Prácticamente toda nuestra música, todas nuestras diversiones son negras. Lo negro, como nueva civilización dentro del mundo occidental, cambió este mundo. Es negro, pero es también en parte el reflejo de las naciones en las que se encuentran los negros.

Vine, pues, a este congreso siendo muy consciente de mi herencia cultural negra de la cual todos los negros de Estados Unidos estamos orgullosos. Esto es, entre otras cosas, lo que más contribuye a darnos el sentimiento de nuestra dignidad.

Vine a este congreso como estadounidense y como negro enfrentado con el colonialismo. Lo que me choca es haber oído denunciar el colonialismo de muchas maneras, pero *no* haber escuchado hablar de lo que sucederá después. Digamos que como estadounidense soy un constructor. Somos gente pragmática, hacemos lo

que se debe hacer en términos de democracia. No siempre lo hacemos muy bien; a menudo, es necesario implicarse en sangrientas guerras civiles, pero generalmente preferimos hacer cambios sin verter sangre porque creemos que las instituciones que provienen de la cultura son más duraderas. Si ningún politólogo está dispuesto a decir que la fuerza no tiene importancia en un gobierno, también es cierto que todos están de acuerdo en que las instituciones que se desarrollan naturalmente en un marco pacífico son las que mejor funcionan y duran más.

Lo que más me inquieta entonces es que hasta ahora nada se ha dicho al respecto y quisiera formularle algunas preguntas al señor Césaire.

Quisiera saber, en primer lugar, lo que quiere decir cuando declara que la situación del negro en Estados Unidos se entiende mejor en términos de colonialismo. Puedo entender que él quiera decir en términos de *razas*. Me parece que en este país estamos en posición de minoría. Ésta es una situación corriente para numerosas personas en muchos países. A veces se trata de una minoría religiosa, a veces de una minoría racial.

Lo que los negros estadounidenses desean –quiero ser claro en este punto– y la razón por la cual han luchado muy aguerridamente y al precio de grandes sacrificios, tanto en el plano personal como en términos de sangre vertida, es el estatuto de plena ciudadanía; desde 1936 hemos hecho enormes progresos en este campo. No esperamos contar con una autodeterminación en la región sureña, si es a esto a lo que el señor Césaire hace alusión. Me gustaría saber en qué estaba pensando exactamente.

Quisiera formularle también una pregunta sobre la forma en que habló de Margaret Mead. La doctora Mead ha evocado en sus escritos la forma en que Estados Unidos podría ayudar a los países menos desarrollados, brindándoles una asistencia técnica. Esto no es colonialismo; su preocupación era saber cómo se podría hacer esto de la mejor forma sin trastornar las culturas nativas. La opción en este caso es la ausencia de ayuda o el trastorno de la cultura, pues los estadounidenses son demasiado prácticos como para intentar hacer las dos cosas a la vez: ayudar sin perturbar el bienestar de los demás.

El empirismo ha hecho sus pruebas en el mundo y aun más en Estados Unidos que en otros lugares. En este país los sociólogos tienen un enfoque empírico.

Quisiera saber también en qué sentido citó a Malinowski. Cuando comenzó a citarlo pensé que lo hacía en un tono irónico pero después tuve la impresión de que *aprobaba* a Malinowski.

El presidente: La palabra es ahora para el señor L. S. Senghor.

Señor L. S. Senghor: Señor presidente, señores. Si intervengo en esta discusión es porque verdaderamente siento que hay un problema. Nuestros hermanos de

Estados Unidos y nuestros hermanos de Haití se preguntan: «¿Qué tenemos en común nosotros con los africanos? ¿Somos solidarios con ellos tanto en el plano político como en el plano cultural?».

¿En el plano cultural? Regresaré a este punto, pero pienso que existe una solidaridad, ya que me he interesado mucho en la literatura negroamericana del *New Negro*. (Y no soy quien ha inventado esta expresión.)

Digo que hay una cierta comunidad, política y cultural. Política en primer lugar. Ustedes luchan contra la segregación, por la igualdad. Nosotros también. Ustedes son ciudadanos estadounidenses. Nosotros somos ciudadanos franceses. Incluso he pertenecido a un gobierno en el que, debo decir, gran parte del tiempo estaba en la oposición contra la mayoría.

Para nosotros, la cuestión se plantea entonces en términos de obtener esta igualdad, la libertad de asociarnos. ¿Y para qué? Para poder, precisamente, borrar nuestra alienación. Recuerdo que un sacerdote estadounidense me decía: «Es evidente que estamos hartos de la literatura de protesta». Y Allen Lock, en uno de sus artículos tan clarividentes sobre la poesía negroamericana, decía que los poemas más negros «no son los poemas en los cuales se canta la "negritud", sino los poemas en los cuales se canta al viento, al agua, etcétera».

Queremos entonces liberarnos políticamente para precisamente poder expresar nuestra negritud, es decir nuestros verdaderos valores negros.

Pero cuando hayamos obtenido lo que ustedes llaman la igualdad, y lo que nosotros llamamos «la derrota del colonialismo», cuando hayamos obtenido esto, se planteará todavía un problema, expuesto el otro día por Richard Wright: él es estadounidense. ¿Es él estadounidense? Al ser estadounidense, ¿es heredero de la civilización europea, o de la civilización africana, o de la civilización estadounidense?

Pero este problema también nos lo planteamos aquí. Césaire y yo nos lo hemos planteado a menudo. Entre nosotros muchos son marxistas. Pero Marx no era africano. Su doctrina nació de la situación de los hombres en Europa occidental. Y él mismo dijo que su teoría de *El capital* sólo era válida en Europa occidental.

Así pues, nosotros también, somos objetivamente mestizos, y es a propósito de esto que «reñiré» con Césaire, estando de acuerdo con él. Objetivamente nosotros somos mestizos culturales. Hoy estamos reunidos en el anfiteatro Descartes, y muchos de los razonamientos de los negros franceses provienen de Descartes. Y por esta razón –muy frecuente además– ustedes no nos siguen completamente, como nosotros no los seguimos a ustedes totalmente, porque ustedes son pragmatistas como los anglosajones.

Pienso también que todas las grandes civilizaciones fueron civilizaciones que resultaron de un mestizaje; objetivamente hablando: la civilización india, la civiliza-

ción griega, la civilización francesa, etcétera. Según mi modo de ver, y objetivamente, este mestizaje es una necesidad. Resulta del contacto entre civilizaciones.

En efecto, o bien la situación exterior ha variado; en este caso, un aporte cultural nos permite una adaptación a la nueva situación. O bien, la situación exterior no ha variado: un aporte cultural nos permite una *mejor* adaptación a la situación.

Pienso, entonces, que la situación en la cual nos encontramos es natural: precisamente una situación generadora de progreso. Porque en la resolución de las contradicciones existe progreso.

Pero Aimé Césaire tiene razón cuando dice que –y esto lo dije yo también hace una veintena de años– no hay que ser asimilado: hay que asimilar; es decir, es necesaria la libertad de elección; es necesaria la libertad de la asimilación.

Ahora bien, una civilización sólo es verdaderamente fecunda cuando ya no se experimenta como un mestizaje. Si ustedes quieren, es necesario un mestizaje objetivo, pero el mestizaje no debe experimentarse subjetivamente.

No me extiendo más; resumo. Estamos exactamente en la misma situación: ustedes los estadounidenses (diría incluso ustedes los haitianos), porque ustedes están de todas formas bajo el yugo del capitalismo internacional. Nosotros estamos exactamente en la misma situación política, y estamos en la misma situación cultural.

El problema para nosotros consiste en primer lugar en liberarnos de esta alienación política. Césaire no nos ha propuesto solución. Él no nos ha dicho: «Es la solución comunista, es la solución socialista, es la solución democrática, etcétera».

Les hablo en forma muy sincera y muy seria. Explico las razones por las cuales decimos que para vivir nuestra cultura, para tener una cultura auténtica, hay un problema político por resolver; y que aun cuando hayamos resuelto este problema, habrá todavía otro problema: el de la opción entre las civilizaciones en contacto; será necesario ver lo que tomaremos de la civilización occidental y lo que conservaremos de la civilización negroafricana.

He aquí, muy sencillamente las observaciones que quería hacer. (*Aplausos*).

RICHARD WRIGHT: Señoras, señores, seré tan breve como sea factible porque se hace tarde. Sólo puedo decir que me hubiera gustado que esta conferencia hubiese comenzado en el nivel en el que se encuentra ahora. Probablemente habríamos avanzado y aclarado ciertos puntos concretos. Muchas preguntas sobre la cultura africana me llegan ahora a la mente. Se nos ha presentado esta cultura, se la ha celebrado. Se ha debatido la forma en que ha sido socavada; considerando los desarrollos que se han verificado en el plano político, he pensado que habríamos podido preguntarnos de forma concreta por qué fue tan fácilmente sacudida esta cultura, y lo que habríamos podido hacer para protegerla; modificar lo que parecía probablemente ser muy

subjetivo, eliminarlo para ir hacia algo mas objetivo y útil. Habríamos despejado así una parte del terreno con miras a la elaboración de proyectos concretos.

Tengo el sentimiento de que ni siquiera hemos rozado el corazón del problema y de que mantenemos las discusiones a un nivel tan alto y tan abstracto que todo se pierde en la bruma.

Había creído también que saldríamos de aquí con un punto de vista impactante para los occidentales, que ahuyentara de su mente este sentimiento crónico de dependencia que ellos atribuyen a África y que los africanos han sido forzados a experimentar dadas las condiciones imperantes en ese continente.

Pienso que no hemos abordado todavía el núcleo del problema. Es necesario repensarlo, experimentarlo, retomarlo. Si planteo la pregunta de mi vínculo con la cultura africana no es porque tenga el espíritu confuso: conozco mis raíces y mis aspiraciones, pero me falta la manera de ligarlas, me falta encontrar la formulación. He aquí las preguntas candentes a partir de las cuales podríamos haber buscado desde el primer día una forma de presentar nuestro pensamiento. Es todo lo que quiero decir.

L. T. ACHILLE: Señor presidente, a medida que se suceden los oradores, las interpelaciones se vuelven menos útiles. En resumen, lo que yo quería decir ya se ha dicho en parte, tanto por el delegado estadounidense como por Senghor.

Permítame sin embargo plantear, brevemente, dos puntos.

De inmediato quiero manifestar mi admiración por la dialéctica extremadamente densa y rigurosa de nuestro amigo Césaire, quien no ha dejado ninguna ilusión a quienes todavía podrían tener alguna. Ha demolido todos los pretextos posibles.

Sin embargo, en ese conjunto admirable, encuentro una tendencia (en cierta medida) a la sistematización; diría casi a un cierto idealismo.

Preciso. La exposición está centrada en una situación esencialmente colonial. Por razones que aquellos que me conocen un poco adivinarán, me planteo la cuestión de saber si estos mismos razonamientos pueden aplicarse a países que ya no están exactamente en una situación colonial. Pienso, en particular, en Estados Unidos.

En Estados Unidos, los negros son extremadamente numerosos. Dan señales de un desarrollo cultural armonioso, que no es exclusivamente nacional, quiero decir exclusivamente *negro*. Éste es a la vez negro y estadounidense. Existe entonces mestizaje, y este mestizaje es, si lo puedo decir, relativamente equilibrado.

Pienso igualmente en los países del África occidental inglesa.

Me sorprendió esta mañana la exposición del delegado de esta región. Nos dio a entender que, en resumen, la evolución política de estos territorios británicos africanos no había podido dar lugar a una literatura, o, incluso, no había planteado los

problemas que aquí nos ocupan. Por lo demás, habría querido volver a este punto, si el orador estuviera presente.

Tengo la impresión, pues, de que esta exposición no se aplica íntegramente a *todas* las ramas, a todas las familias de la raza negra. Y dado que nos hemos convocado en un congreso internacional, debemos hacer el esfuerzo para ser capaces, aunque centremos nuestras discusiones sobre África, que es el gran objeto de la discusión, de tener en cuenta igualmente lo que se pueden llamar minorías, minorías *negras* dentro del mundo *negro.*

En segundo lugar, una cuestión de terminología.

Tengo la impresión de que la palabra «cultura» ha sido empleada en el curso de esta exposición –me excuso de esta pequeña pejiguera– en dos sentidos.

A menudo, los sociólogos hablan de «cultura» cualquiera sea ésta. Cuando se habla de la cultura de un pueblo, esto no significa que esta cultura sea perfecta, ni que sea íntegramente original. Cada pueblo tiene una cultura dada, en un momento de su historia, de su existencia.

Pero al mismo tiempo, el orador ha hablado de la cultura como si fuera una cultura perfecta, extremadamente pura.

Esta confusión me parece un poco arriesgada porque, en definitiva, ¿dónde vamos a encontrar una cultura *pura*? Y las culturas africanas que deseamos desarrollar, ¿no están ya ellas mezcladas de diferentes elementos negros dentro de la misma África? Todas las culturas son más o menos mestizas. No puedo dejar de pensar en la cultura inglesa. Me dirán evidentemente que Inglaterra no tiene cultura, que Inglaterra es un país bárbaro, porque a fin de cuentas en vano me desvelaría por buscar estilos originales en Inglaterra. No existen, o por así decirlo, no hay.

Por esta razón, L. S. Senghor ya respondió a mi pregunta cuando habló de la objetividad y la subjetividad de la cultura. A partir del momento en que podemos asumir nuestra propia cultura –cualquiera que sea, por lo demás, el origen extranjero y múltiple de sus elementos– somos capaces de hablar de una cultura.

Finalmente, una última pregunta. No se la formulo únicamente a Césaire, sino al congreso en general: una pregunta que está en mi mente desde la inauguración del mismo. Es ésta: ¿cuál es el origen del adjetivo «negro» aplicado a África? Me dirijo aquí sobre todo a los africanos: ¿acaso en las lenguas africanas, los africanos se llaman a sí mismos «negros»?

En todo caso, actualmente todos los africanos y todos los descendientes de africanos, dispersos por el mundo entero, emplean para designarse, incluso oficialmente a los ojos de la prensa del mundo entero, una expresión que, en suma, ha sido impuesta, creo, desde el exterior, por las naciones colonizadoras. Se trata de una cuestión que planteo.

EL PRESIDENTE: Creo que no hay más turnos de palabra, salvo el mío que también he anotado.

Me había abstenido yo mismo de formularle una pregunta a mi amigo A. Césaire. Se confunde un poco con lo que acaba de decir el señor L. T. Achille. Mi primera reacción, cuando escuché hablar de las condiciones semicoloniales de Haití, fue naturalmente un pequeño movimiento de sobresalto. Pero cuando consideré bien las condiciones haitianas, vi que mi amigo Césaire no había exagerado nada.

Lo que llamamos el *estatuto colonial* es un bloque, y la liberación política no basta para provocar la liberación total. Existen todavía, entre nosotros, secuelas del colonialismo.

Quisiera llamar un poco la atención de los participantes de este congreso sobre la naturaleza de algunos de los problemas que tenemos frente a nosotros y que ciertamente les esperan cuando hayan alcanzado el escalón de la liberación. Las secuelas del colonialismo son todavía más duras que el colonialismo mismo. Porque no hemos llegado todavía a liberarnos moral, intelectual y espiritualmente del colonialismo.

Nosotros nos buscamos, y en las circunstancias en las cuales se realizó el colonialismo, hemos de constatar que a pesar de todo se dio una mezcla de razas entre nosotros, un mestizaje biológico. Existió no sólo esto, sino también la formación de una elite. Esta elite de origen antillano ha estado más o menos atraída por el amo. Ha adoptado las formas de pensar, las reacciones, las formas de vida del amo. Y sucede que esta elite se encuentra separada de nuestras masas. Toda nuestra historia se ha resentido por ello. Toda nuestra evolución, más o menos caótica, se ha resentido por esta oposición, por esta dualidad, entre la elite –en su actitud intelectual, incluso en su forma de expresión (ésta se expresa en francés), en sus reacciones, en sus representaciones colectivas, que son netamente diferentes, acercándose antes bien, a las del antiguo amo–, entre la elite, digo, y nuestras masas.

Así pues, he comprendido que, en última instancia, la protesta no habría estado acorde con las conminaciones a una probidad intelectual. Y no lo hago. Aquellos que la han formulado –como mi amigo y colega Achille al hablar de la generalización del señor Césaire– no han citado a Haití, pero podrían haberlo hecho. Confieso que para nosotros, es una realidad. Y si concedemos un cierto valor a lo que se escribe, parecería que incluso nuestros congéneres de Estados Unidos no escapan a ello.

Existe una obra cuyo autor es un sociólogo sagaz, parece, el señor Benjamin Frazier, que acaba de publicar, *Burguesía negra,* en la cual señala exactamente este fenómeno sociológico: la atracción ejercida sobre la elite de la comunidad negra por el amo, a quien ésta tiende a imitar. Es normal. Y entonces, imitando, adoptando estas actitudes del amo, subraya lo que también puede tener su explicación biológica, porque a menudo esta elite es mestiza. Mestizos en casa de quienes también somos

mestizos. Claro está, se ha dado una mezcla; pero hay un mestizaje que ha sido mucho más acentuado en esta elite y que explica, aun biológicamente, que sea más próxima al amo que a los antiguos esclavos.

He aquí un problema que deberíamos poder considerar, de acuerdo con el espíritu de este congreso, con la mayor objetividad, con la mayor serenidad científica, para intentar aportar una solución, que antes que nada sea de orden racional.

No debemos rechazar en bloque, por simple reacción afectiva, esta realidad. Todos los sociólogos que han escrito sobre Haití, independientemente de la nación a la cual pertenezcan, sociólogos estadounidenses, sociólogos alemanes, sociólogos franceses, todos lo señalan.

Existe un corte entre la cabeza y el tronco. Hay una cultura popular y una cultura de elite. Y es gracias al doctor Price-Mars –porque debemos confesar que desde hace algún tiempo ha existido una rectificación en la actitud misma de la elite; existían danzas del pueblo que no se podían ejecutar en los salones; había melodías populares que tampoco se tocaban en los salones–, es gracias al movimiento del doctor Price-Mars, quien realizó una especie de integración moral e intelectual, que actualmente vemos a la elite haitiana aceptar las manifestaciones artísticas de origen popular, y reconocerlas como elementos nacionales.

Durante largo tiempo, aun en nuestras escuelas, y por la formación que recibimos, ¡aprendimos que éramos ante todo descendientes de los galos! Es formidable. Y, por lo tanto, se nos ha invitado siempre a enrojecer frente a todo lo que es negro. Sentimos desprecio por nosotros mismos. Es lo que el doctor Price-Mars llama el bovarismo colectivo.

Esto no es asunto únicamente de una elite categorizada, si puedo decirlo, desde el punto de vista de la pigmentación. No. Allí existe otro fenómeno sociológico. Inicialmente ella pudo ser de tal o cual coloración de piel. Pero aquellos que salían de las masas y aspiraban a ser parte de la elite, adoptaron las formas de pensamiento y las mismas reacciones que los miembros de la elite. Sucede que en este momento esta elite es bilingüe. Está compuesta por negros y por personas más claras que tenían esta actitud, actitud que no era nacional. Todo su ímpetu radicaba en hacer ver que no tenían nada en común con las masas populares. (*Aplausos*).

A. CÉSAIRE: Es un gran honor para mí haber sido colocado en el banquillo esta noche por tan numerosos oradores. Voy entonces a esforzarme por responder lo mejor posible al raudal de preguntas que me han formulado.

Sinceramente, quedé muy acongojado al constatar cuánta emoción despertaron mis palabras en algunos congresistas y particularmente, dentro de la delegación estadounidense. Si alguna de mis expresiones les ha molestado, quisiera expresarles mis más sinceras excusas, individual y personalmente.

Todos nosotros, quienes estamos aquí esta noche, tenemos orígenes extremadamente diferentes. Se puede decir que la única unidad de este congreso es esta diversidad. Provenimos de disciplinas muy diversas; venimos de horizontes políticos muy distintos. Pero creo que podemos reconocer que aquí todos estamos entre hombres de buena fe.

Y en particular, he escuchado, en el curso de este congreso, emitir opiniones que no son de ninguna manera las mías. ¡Pero de ninguna manera! Sin embargo, ninguna de esas opiniones me ha molestado. Porque estimo que la regla de oro de este congreso es escuchar las opiniones más diversas aunque a veces nos parezcan incorrectas. Así, oí exponer, y yo escuché esta exposición, puntos de vista cristianos. Diría incluso que me he sentido terriblemente molesto, no por esas opiniones, sino – aunque yo mismo sea ateo– por la actitud del público cuando rehusó a escuchar el mensaje del pastor Ekollo. Pienso, en efecto, que se trata de un asunto de corrección elemental y que debemos ser suficientemente maduros para soportar todas las verdades, vengan de donde vengan, y todas las opiniones, cualesquiera que sean.

Lo que yo he dicho no compromete al congreso; sólo me compromete a mí. Soy un hombre de buena voluntad. Intento exponer el resultado de *mi* examen de los problemas que nos son comunes. Intento exponer *mi* punto de vista, según mi propia conciencia. No impongo este punto de vista a los demás. Puedo equivocarme, ciertamente. Concibo que todavía me quede mucho por aprender, particularmente de todos los participantes en el presente congreso. Pero repito que mi punto de vista no tiene nada de exclusivo. Y pienso que esta libertad que reconozco a los demás, ustedes me la concederán a mí. Se lo pido encarecidamente.

El señor Cook me ha formulado una pregunta. Se ha sentido turbado por dos cosas.

En primer lugar, se mostró extremadamente alterado por un juicio que hice sobre los negros estadounidenses. En mi mente, este juicio no tenía nada de infamatorio. Dije sencillamente que consideraba que, en mi opinión, la situación en la cual se encuentran los negros estadounidenses no es algo desprovisto de analogía con una situación colonial.

Una vez más puedo equivocarme, porque no soy un especialista en problemas estadounidenses. Pero me ha parecido que la situación particular en la cual se encuentran ustedes, dentro de la gran democracia estadounidense, no está desprovista de analogía con aquella que conocemos en los países coloniales. Tal vez esto sea visto un poco desde el exterior. Fue la impresión que tuve.

En todo caso, si esta situación no es típicamente colonial, hay un hecho, sin embargo, que ustedes no pueden negar: por más particular que sea, está ligada a una situación histórica determinada. Quiéralo usted o no, está ligada al hecho de que América ha sido, desde el inicio de su historia, un territorio colonial, y que allí

se introdujeron, en un momento determinado, negros venidos de África, como en las Antillas, como en este hemisferio, para satisfacer las necesidades de las plantaciones.

Dicho de otra manera, si ustedes no están en una situación colonial, ustedes están en una situación que, como ha dicho hace un instante de manera muy justa Senghor, es una *secuela* de la esclavitud; por lo tanto, en definitiva, una secuela del régimen colonial. Y creo que esto es innegable, que no es hacer un juicio infamatorio sobre la democracia estadounidense decir que la esclavitud ha dejado huellas –que este pueblo intenta hacer desaparecer–, que ha dejado huellas que, sin embargo, todavía persisten en la historia de Estados Unidos.

Me parece que este fenómeno de segregación racial es típicamente una supervivencia, una secuela del esclavismo y, por lo tanto, del colonialismo de los siglos XVII y XVIII... Por favor, se lo ruego.

EL PRESIDENTE: No voy a objetar su presentación del tema. Únicamente, señalar un hecho: los negros norteamericanos representan una minoría de 15 millones dentro de una población de 160 millones de almas. El problema no es, entonces, el mismo que el que usted plantea para África.

A. CÉSAIRE: Ciertamente. No hay reducción. No. No he querido reducir. Decir que el problema negro en Estados Unidos es un problema colonial era sencillamente un punto de vista muy esquemático. No. En la introducción de mi informe (la cual no está únicamente centrada en este asunto) he intentado formular esta pregunta a aquellos que están aquí: ¿cómo personas tan distintas en sus orígenes, etcétera, hablan un lenguaje que puede ser comprendido por los unos y por los otros? Me parecía que un común denominador era la situación colonial que pesa sobre nosotros muy fatigosamente en el momento actual, pero que también ha pesado sobre vosotros en un momento dado de la historia y que probablemente en la actualidad pese menos, considerando que tuvimos una historia que era, originalmente, en gran parte común. La situación de los negros en Estados Unidos no se comprende si se la separa de su antecedente colonial.

En segundo lugar, una vez hecha esta aclaración, el señor Mercer Cook parece haber estado molesto con una pregunta, y debo decir que la forma en que él formuló su objeción me causó un poco de aflicción.

Él dijo lo siguiente: «Pero a fin de cuentas ¿qué vine a hacer a este lío? ¿Ha sido un pretexto la cultura? ¿Nos han metido en una trampa?». Esto me ha afligido un poco. No por mí, estoy acostumbrado a asumir mis responsabilidades. Y en este aspecto soy bastante conocido. Pero estuve un poco molesto por mi amigo Alioune Diop y respecto a los organizadores de este congreso.

No quisiera en ningún caso que lo que dije pueda comprometer la responsabilidad del buró y la responsabilidad de Alioune Diop.

No, querido doctor Mercer Cook, no ha sido un pretexto. Estoy convencido de que el objetivo buscado por el buró ha sido, *verdaderamente*, estudiar y profundizar en todos los problemas que se le plantean a la cultura negra.

Cada uno aclara los problemas a su manera, con sus convicciones, con su filosofía, y esto lo entiendo muy bien. Pero, a título personal, con mi experiencia personal, he juzgado que no se podían plantear en una asamblea ampliamente conformada por africanos o por representantes de los pueblos coloniales, los problemas de la cultura negra, sin integrarlos en la realidad que los condiciona, es decir, el contexto colonial.

Y esto es tan cierto que no soy el único que lo ha estimado así. Hemos oído la exposición del pastor Ekollo. ¿Cómo planteó él el problema, el problema de su cristianismo? ¿Cómo lo planteó? Él mismo se vio obligado a plantearlo en el contexto colonial.

Por lo tanto, si estamos aquí para profundizar en los problemas, no podemos dejar de abordar, en un momento dado cualquiera, la cuestión del colonialismo.

En todo caso, lo he hecho por mi cuenta y riesgo. Lo he hecho según mis propios medios y según mis convicciones. Lo que yo he dicho sólo expresa mi punto de vista. No quisiera que se creyera, en un momento cualquiera, que lo que yo he dicho podía comprometer a la totalidad de los miembros del congreso.

El señor John Davis me ha formulado algunas preguntas a las cuales desearía responder.

Una de ellas se une con aquella que me ha formulado el señor Mercer Cook. Él me ha aguijoneado con la cuestión del Estado colonial, y, una vez más, me ha reprochado por haber asimilado el estado de los negros estadounidenses con un estatuto colonial.

Creo que la pregunta se encuentra con la que me ha formulado el señor Mercer Cook, y acabo de explicitar mi pensamiento al respecto y de apaciguarlo en este punto.

El señor John Davis me ha reprochado haber zaherido de paso, muy ligeramente, a la señora Mead, etnógrafa estadounidense muy notable, y debo indicarle que lo que dije de ella es extremadamente benigno. «Por supuesto, reconozco las buenas intenciones de la señora Mead, sus trabajos son extremadamente importantes; pero no creo para nada en el éxito de su empresa». Yo no creía de ninguna manera que se pudiera suscitar desde el exterior, la evolución de las sociedades de las cuales se trata. En efecto, creo posible que una sociedad intercambie su cultura, su civilización. Me parece que esto es un movimiento interno, y que la llamada a la modificación debe venir del interior y no del exterior.

Por esta razón, creo que la obra de la UNESCO, por interesante que sea, sólo puede tener, en el contexto actual, un valor muy limitado.

El señor Davis me preguntó lo que pensaba en definitiva de Malinowski, añadiendo no entender muy bien la posición que he tomado respecto a este último.

He pasado mi tiempo rindiéndole homenaje. He considerado que él ha producido un documento extremadamente interesante sobre los cambios culturales. Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo. Desde mi punto de vista, él ha mostrado muy bien que el colonizador nunca le da su civilización al pueblo que coloniza, de tal forma que, en definitiva, el colonizador siempre retira de este don alguna cosa, que desafortunadamente es realmente importante.

Sé muy bien, por lo demás, que hay puntos de Malinowski que pueden molestar, pero creo finalmente que allí hay una contribución muy útil para el estudio de los contactos entre civilizaciones y para la historia de los cambios culturales.

Senghor me ha formulado una pregunta a propósito del mestizaje cultural. Él mismo hizo una aclaración con la cual estoy completamente de acuerdo.

He dicho que no arrojo una especie de maldición, de reprobación, sobre lo mestizo. No he dicho que haya una especie de «pecado original» que pese sobre lo mestizo, y que lo mestizo nunca podría edificar una civilización; afirmar esto sería caer en el racismo más insípido, más chato y más odioso. He añadido que creía, como ha dicho Achille, que toda civilización toma sus materiales, de aquí y de allá. Si quisiéramos enumerar los materiales que han sido tomados por la civilización francesa, no acabaríamos nunca. Todas las civilizaciones modernas viven de elementos prestados.

Pero he dicho que los elementos, por heterogéneos que sean, no forman una civilización mestiza. Y allí Senghor ha indicado muy bien que, en efecto, el mestizaje no se percibe interiormente. Yo he dicho que existe, por supuesto, heterogeneidad al inicio, en el exterior, pero que esta diversidad es experimentada interiormente como homogeneidad. En ese momento ya no hay mestizaje.

Cuando se dice «mestizaje», esto se parece a una cosa que se mantiene externa, por lo tanto, una cosa no integrada. Así pues, si la cosa no está integrada, no hay verdadera civilización.

Y ahora, paso en seguida a la pregunta de Achille, porque va conectada.

Me ocupo de inmediato del reproche que me hace y que es justificado, lo reconozco. Él dijo, en efecto, que cree en la existencia de una tendencia a la sistematización y a la generalización. Esto es cierto evidentemente, lo reconozco. Es casi una condición de este ejercicio (desafortunadamente). Es evidente que queremos hacer síntesis. Por esta razón, no comenzamos agotando *todos* los análisis. A menudo, nos vemos obligados a agrandar uno u otro rasgo, a suprimir, a veces, tal o cual otro. Es verdad. He preferido despejar el aspecto general de las cosas que agotar situaciones particulares.

L. T. Achille ha planteado el problema que ha sido el objeto de la pregunta del señor Mercer Cook y del señor Jonh Davis: la situación colonial, sobre la cual ya me explayé.

Achille ha hablado de cultura mestiza y de cultura pura. Allí hay, creo, un mal entendido. Un pequeño mal entendido de forma.

De ninguna manera he querido oponer cultura mestiza y cultura pura. De ninguna manera he querido decir que había civilizaciones, culturas que podían aparecer como mestizas, o que podían aparecer como puras. Ahí hay una confusión entre el hecho social y el hecho biológico.

En efecto, pueden oponerse las razas mestizas a una raza pura, en la medida que pueda existir una raza pura; lo que no creo. Pero no puede oponerse una civilización mestiza a una civilización pura. Esto no es lo que yo he querido decir. Ya me expliqué al respecto hace un momento: he hablado de la heterogeneidad vivida como homogeneidad. Por lo tanto, ya no se trata de la pureza de una civilización, porque, evidentemente, no podría existir una civilización pura. No existen civilizaciones puras; existen civilizaciones que han tomado préstamos.

Se mencionó la civilización inglesa, la francesa. Se podría citar igualmente la civilización griega, formada por elementos griegos autóctonos, formada por elementos moldeados en ella: cretenses, etcétera. No acabaríamos. Así pues, no existe en este sentido verdaderamente cosa alguna que nos divida.

Achille me ha dicho: «Sí, pero entonces en esos casos, ¿es verdaderamente el estilo una característica de la cultura y de la civilización?».

Creo que el estilo es una característica de la civilización. Se puede decir que los ingleses no tienen un estilo en común, pero yo, cuando veo un hombre caminar de determinada forma en la calle, me digo: «Mira, éste es un inglés.» *(Risas).* No sé si sucede lo mismo desde el punto de vista arquitectónico; no sé nada al respecto. Yo no digo que ellos no hayan hecho muchas cosas desde el punto de vista de la pintura; no sé nada al respecto. Ellos han escrito libros, en verdad notables. ¡Las novelas inglesas no son cualquier cosa! Adoptar una cierta tonalidad, escoger una determinada forma de presentación, todo esto –y no hay que reírse– todo eso *forma* parte de la cultura.

La cultura es *todo*. La cultura es la forma de vestirse, es el porte, es la manera de caminar, es la forma de anudar la corbata, no es únicamente el hecho de escribir libros, de construir casas. Es *todo*. Y creo que los etnógrafos que están aquí –el señor Paul, por ejemplo– no van a contradecirme: actualmente, ésta es la concepción que los sociólogos, los etnógrafos, tienen de la cultura.

Y entonces, ya no hay duda: existe un estilo inglés de las cosas.

Cuando veo un coche, su estilo particular, sé perfectamente que es inglés. Por lo tanto, el estilo es esta marca indeleble. El estilo es la marca indeleble de este pueblo sobre la realidad que ha sido escrita por este pueblo.

Hay un estilo francés. Yo no sé si es blanco o si es negro. Hay un estilo inglés. Hay un estilo estadounidense. Y pienso, por consiguiente, que toda cultura tiene su estilo propio.

He aquí entonces algunas de las respuestas que quería dar. Son extremadamente insuficientes, extremadamente imperfectas.

Me excuso porque iba a olvidar una pregunta realmente importante que me ha sido planteada por Richard Wright. No la he entendido muy bien; en ese momento no tenía puestos los audífonos.

Bueno. Si desean precisiones, me pongo a su disposición.

EL PRESIDENTE: Creo que hemos agotado el orden del día de esta noche. En otras palabras, las preguntas han sido formuladas sobre las exposiciones hechas en el curso de la jornada[8].

---

[8] La sesión se levantó a las 23:50 horas.

Carta a Maurice Thorez*

A Maurice Thorez
Secretario General del Partido Comunista Francés

Maurice Thorez,

Me sería fácil articular una larga lista de quejas o de desacuerdos tanto respecto al Partido Comunista Francés como respecto al comunismo internacional patrocinado por la Unión Soviética.

La cosecha ha sido particularmente abundante en estos últimos tiempos y las revelaciones de Kruchev sobre Stalin son tales que han sumergido, o por lo menos así lo espero, a todos aquellos que han participado de algún modo en la acción comunista en un abismo de estupor, dolor y vergüenza.

Sí, nada prevalecerá contra estos muertos, contra estos torturados, contra estas víctimas de suplicios; ni las rehabilitaciones póstumas, ni los funerales nacionales, ni los discursos oficiales. Ellos no son de esos cuyo espectro se conjura mediante alguna frase mecánica.

De ahora en adelante, su rostro aparecerá en filigrana en la pasta misma del sistema como la obsesión de nuestra derrota y de nuestra humillación.

Y por supuesto, no será la actitud del Partido Comunista Francés mostrada en su XIV Congreso, actitud que parece haber sido dictada ante todo por la irrisoria preocupación de sus dirigentes por no perder su prestigio, la que permitirá disipar el malestar y logrará que una herida deje de ulcerarse y sangrar en lo más profundo de nuestras conciencias.

* París, Présence Africaine, 1956.

Los hechos están ahí, rotundos.

Cito en desorden: las precisiones dadas por Kruchev sobre los métodos de Stalin; la verdadera naturaleza de las relaciones entre el poder del Estado y la clase obrera en demasiadas democracias populares, que nos hacen creer en la existencia de un verdadero capitalismo de Estado en estos países, que explota a la clase obrera de manera no muy distinta a la que se estila en los países capitalistas; la concepción generalmente aceptada en los partidos comunistas de tipo estalinista de las relaciones entre los Estados y los partidos hermanos, y para muestra de ella la carretada de injurias volcadas durante cinco años sobre Yugoslavia, culpable de haber afirmado su voluntad de independencia; la falta de signos positivos que muestren la voluntad del Partido Comunista Ruso y del Estado soviético de conceder su independencia a los demás partidos comunistas y a los demás Estados socialistas; o bien, la falta de prisa de los partidos no rusos, y particularmente del Partido Comunista Francés, para apropiarse de esta oferta y afirmar su independencia respecto a Rusia; todo esto nos autoriza a decir que –excepto en Yugoslavia– en numerosos países de Europa, y en nombre del socialismo, burocracias separadas del pueblo, burocracias usurpadoras de las cuales se ha probado actualmente que no hay nada que esperar, han logrado el lamentable prodigio de transformar en pesadilla lo que durante largo tiempo la humanidad acarició como un sueño: el socialismo.

Respecto al Partido Comunista Francés, cómo no estar impactados por su repugnancia a comprometerse en las vías de la desestalinización; por su mala voluntad a la hora de condenar a Stalin y los métodos que lo han llevado al crimen; por su inalterable satisfacción de sí mismo; por su rechazo a renunciar por su parte a los métodos antidemocráticos caros a Stalin; en fin, por todo aquello que nos autoriza para hablar de un estalinismo francés que tiene mayor perduración que Stalin mismo y que, se puede conjeturar, habría producido en Francia los mismo efectos catastróficos que en Rusia, si el azar hubiese permitido que en Francia se instalase en el poder.

¿Cómo callar aquí nuestra decepción?

Es muy cierto que al día siguiente del informe Kruchev nos resquebrajamos de esperanza.

Esperábamos del Partido Comunista Francés una autocrítica honesta; una falta de solidaridad con el crimen que lo disculpara; no una renegación, sino un nuevo y solemne punto de partida; algo así como el Partido Comunista fundado una segunda vez... Por el contrario, en El Havre sólo hemos visto terquedad en el error, perseverancia en la mentira, absurda pretensión de no haberse equivocado nunca; en resumen, una incapacidad senil en pontífices más pontificadores que nunca, para desprenderse de sí mismos y así elevarse al nivel del acontecimiento, y todas las argucias pueriles de un orgullo sacerdotal acorralado.

¡Pero vamos! Todos los partidos comunistas cambian. Italia. Polonia. Hungría. China. Y el partido francés, en medio del torbellino general, se contempla a sí

mismo y se declara satisfecho. Nunca tuve tanta conciencia de un tal retardo histórico afligiendo a un gran pueblo...

Pero por más grave que sea esta queja –suficiente en sí misma como fracaso de un ideal y como ilustración patética de la derrota de toda una generación–, quiero añadir un número de consideraciones relacionadas con mi característica de hombre de color.

Digámoslo en una sola palabra: a la luz de los acontecimientos (y tras reflexionar sobre las prácticas vergonzosas del antisemitismo que han tenido lugar y continúan, parece, teniendo todavía lugar en países que se reclaman del socialismo), he adquirido la convicción de que nuestros caminos y aquellos del comunismo, tal como ha sido puesto en práctica, pura y simplemente no coinciden; pura y simplemente no pueden coincidir.

Un hecho capital a mis ojos es el siguiente: que nosotros, hombres de color, en este preciso momento de la evolución histórica, hemos tomado posesión, en nuestra conciencia, de todo el campo de nuestra singularidad y estamos listos para asumir en todos los planos y en todos los dominios las responsabilidades que se derivan de esta toma de conciencia.

Singularidad de nuestra «situación en el mundo» que no se confunde con ninguna otra. Singularidad de nuestros problemas que no se reducen a ningún otro problema. Singularidad de nuestra historia jalonada por avatares terribles que sólo le pertenecen a ella. Singularidad de nuestra cultura que deseamos vivir de manera cada vez más real.

¿Qué resulta de ello, entonces, sino constatar que nuestros caminos hacia el porvenir, digo, todos nuestros caminos, tanto el camino político como el camino cultural, no están trazados de antemano, que están por descubrir y que los afanes de este descubrimiento sólo nos conciernen a nosotros?

Basta decir que estamos convencidos de que nuestras cuestiones, o si se quiere, la cuestión colonial, no puede ser tratada como una parte de un conjunto más importante, una parte sobre la cual otros podrán transigir o dejar pasar tal compromiso que les parecerá justo dejar pasar, considerando una situación general que sólo ellos podrán apreciar.

(Es obvio que aquí hago alusión al voto del Partido Comunista Francés sobre Argelia, voto por el cual el partido concedía plenos poderes al gobierno de Guy Mollet Lacoste para que aplicase su política en África del Norte, eventualidad respecto a la cual no tenemos ninguna garantía de que no pueda volver a repetirse.)

En todo caso, es incuestionable que nuestra lucha, la lucha de los pueblos colonizados contra el colonialismo, la lucha de los pueblos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta lucha.

A menudo me he formulado la pregunta de saber si en sociedades como las nuestras, rurales como son, sociedades de campesinado, donde la clase obrera es ínfima y donde, por el contrario, las clases medias tienen una importancia política desmesurada en relación con su importancia numérica real, si en el contexto actual las condiciones políticas y sociales permitían una acción eficaz de organizaciones comunistas actuando de forma aislada (y con mayor razón organizaciones comunistas federadas o adheridas al partido comunista de la metrópoli), y si en lugar de rechazar a priori y en nombre de una ideología exclusiva hombres honestos pese a todo y fundamentalmente anticolonialistas, no existiría, por el contrario, la posibilidad de encontrar una forma de organización lo más amplia y flexible posible, una forma de organización susceptible de impulsar al mayor número de personas más que de enrolar a un pequeño número de ellas en una organización autoritaria. Una forma de organización en la que los marxistas ya no estarían sofocados, sino que desempeñarían, por el contrario, su papel de levadura, de inspiradores, de orientadores, y no el papel que desempeñan en este momento, objetivamente, de divisores de las fuerzas populares.

El atolladero en el que estamos hoy en las Antillas, pese a nuestros triunfos electorales, me parece que zanja la cuestión: opto por lo más amplio contra lo más estrecho; por el movimiento que nos coloca codo a codo con los otros y contra aquel que nos encierra; por aquel que reúne las energías contra aquel que las divide en capillas, en sectas, en iglesias; por aquel que libera la energía creadora de las masas, contra aquel que las canaliza y finalmente las esteriliza.

En Europa, la unidad de las fuerzas de izquierda está a la orden del día; los fragmentos del movimiento progresista tienden nuevamente a soldarse, y sin ninguna duda, este movimiento de unidad se volvería irresistible si por el lado de los partidos comunistas estalinistas éstos se decidieran a deshacerse, por sobre todas las cosas, del impedimento de sus prejuicios, de sus costumbres y de sus métodos heredados de Stalin. No hay ninguna duda de que en este caso se privaría de toda razón, o mejor aun, de todo pretexto para oponerse a la unidad a aquellos que en los demás partidos de izquierda no quieren ésta, y así sus adversarios se encontrarían aislados y reducidos a la impotencia.

Y entonces, como en nuestro país, donde muy a menudo la división es artificial, proveniente del exterior, vinculada a divisiones europeas abusivamente transplantadas en nuestras políticas locales, cómo no habríamos de estar dispuestos a sacrificar todo, todo lo secundario para volver a encontrar lo esencial; esta unidad con hermanos, con camaradas, que es la muralla de nuestra fuerza y la garantía de nuestra confianza en el porvenir.

Por lo demás, aquí, la vida misma zanja la cuestión. ¡Mirad entonces el gran soplo de unidad que pasa sobre todos los países negros! ¡Mirad cómo aquí y allá se remienda el tejido roto! Es porque la experiencia, una experiencia duramente

adquirida, nos ha enseñado que sólo existe un arma a nuestra disposición, una sola eficaz, una sola no mellada: el arma de la unidad, el arma del agrupamiento anticolonialista de todas las voluntades, y que el tiempo de nuestra dispersión, a merced de las discrepancias de los partidos metropolitanos, es también el tiempo de nuestra debilidad y de nuestras derrotas.

Por mi parte, creo que los pueblos negros están dotados de energía, de pasión; que no les falta vigor, ni imaginación; pero que estas fuerzas se marchitarían en organizaciones que no les sean propias; hechas para ellos; hechas por ellos y adaptadas a objetivos que sólo ellos pueden determinar.

Esto no es voluntad de luchar solo ni desdén de toda alianza. Es voluntad de no confundir alianza y subordinación. Solidaridad y renuncia. Ahora bien, es precisamente ahí donde nos amenazan algunos de los defectos muy visibles que constatamos en los miembros del Partido Comunista Francés: su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria –que comparten con los burgueses europeos– de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula (como muestra su hostilidad frente a lo que llaman con desdén el «relativismo cultural», defectos todos ellos que, por supuesto, llegan hasta la comunidad literaria que dogmatiza en nombre del partido a propósito de todo y de nada). Debe decirse, de paso, que los comunistas franceses tuvieron una buena escuela. La de Stalin. Y Stalin es, indiscutiblemente, aquel que reintrodujo en el pensamiento socialista la noción de pueblos «avanzados» y de pueblos «atrasados».

Y si él habla del deber que tiene el pueblo avanzado (en este caso los gran rusos) de ayudar a los pueblos atrasados a colmar su retardo, que yo sepa, el paternalismo colonialista proclama también esta pretensión.

En el caso de Stalin y de sus sectarios seguidores, tal vez no se trate de paternalismo. Pero se trata seguramente de algo que se le parece hasta el punto que se confunde con él. Inventemos la palabra: se trata del «fraternalismo». Porque indiscutiblemente se trata de un hermano, de un hermano mayor que, imbuido de su superioridad y seguro de su experiencia, os toma de la mano (¡por desgracia una mano a veces ruda!) para conduciros al camino en el cual él sabe que se encuentran la razón y el progreso.

Ahora bien, es exactamente lo que no queremos. Lo que no queremos más.

Queremos que nuestras sociedades alcancen un grado superior de desarrollo por ellas mismas, por crecimiento interno, por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento, a alterarlo o a comprometerlo.

En estas situaciones se comprende que no podamos otorgarle a nadie la delegación para pensar por nosotros; delegación para buscar por nosotros; que de ahora en adelante no podamos aceptar que nadie, sea quien sea, así fuese el mejor de nuestros amigos, sea fiador por nosotros. Si la meta de toda política progresista es devolver algún día su libertad a los pueblos colonizados, se precisa, al menos, que la acción cotidiana de los partidos progresistas no entre en contradicción con el objetivo buscado y no destruya todos los días las bases mismas, tanto las bases organizacionales como las bases psicológicas, de esta futura libertad, que pueden reducirse a un solo postulado: el derecho a la iniciativa.

Creo haber dicho lo bastante para que se comprenda que no es ni del marxismo ni del comunismo de lo que reniego, que lo que repruebo es el uso que algunos han hecho del marxismo y del comunismo. Que quiero que marxismo y comunismo estén puestos al servicio de los pueblos negros y no los pueblos negros al servicio del marxismo y del comunismo. Que la doctrina y el movimiento estén hechos para los seres humanos, y no los seres humanos para la doctrina o para el movimiento. Y por supuesto, esto no es únicamente válido para los comunistas. Y si yo fuera cristiano o musulmán, diría la misma cosa. Que ninguna doctrina es válida sino repensada por nosotros, repensada para nosotros, convertida a nosotros. Esto parece caerse por su peso. Y, sin embargo, en la práctica no se cae por su peso. Y aquí es necesario imponer una verdadera revolución copernicana: tan enraizada está en Europa, y en todos los partidos, y en todos los dominios, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, la costumbre de hacer por nosotros, la costumbre de disponer por nosotros, la costumbre de pensar por nosotros, en resumen, la costumbre de cuestionarnos este derecho a la iniciativa del que hablaba hace un momento y que es, en definitiva, el derecho a la personalidad.

Ahí está sin duda lo esencial del asunto.

Existe un comunismo chino. Sin conocerlo muy bien, tengo, en relación con él, un prejuicio muy favorable. Y espero de él que no caiga en las monstruosas equivocaciones que han desfigurado el comunismo europeo. Pero también me interesaría, y todavía más, ver florecer y expandirse la variedad africana del comunismo. Sin duda éste nos propondría variantes útiles, insólitas, originales, y estoy seguro, nuestras viejas sabidurías matizarían o perfeccionarían muchos de los puntos de la doctrina.

Pero digo que no habrá jamás variante africana, o malgache, o antillana del comunismo, porque el comunismo francés encuentra más cómodo imponernos la suya. Que no habrá jamás comunismo africano, malgache o antillano, porque el Partido Comunista Francés concibe sus deberes frente a los pueblos coloniales en términos de magisterio que debe ejercer, y que el anticolonialismo mismo de los comunistas franceses porta todavía los estigmas de este colonialismo que combate. O lo que es casi lo mismo, que no habrá comunismo propio de cada uno de los paí-

ses coloniales que dependen de Francia, mientras las oficinas de la calle Saint Georges, las oficinas de la sección colonial del Partido Comunista Francés, esta réplica perfecta del Ministerio de la calle Oudinot, persistan en pensar nuestros países como tierras de misión o como países bajo mandato.

Para volver a nuestro propósito, la época que vivimos está bajo el signo de una doble derrota: una evidente desde hace mucho tiempo, la del capitalismo. Pero también la otra, aquella, sobrecogedora, de lo que consideramos socialismo durante mucho tiempo y que no era más que estalinismo.

El resultado es que actualmente el mundo está en un atolladero.

Esto sólo puede significar una cosa: no que no haya un camino para salir del mismo, sino que llegó la hora de abandonar todos los viejos caminos. Aquellos que llevaron a la impostura, a la tiranía, al crimen.

Basta decir por nuestra parte que ya no queremos contentarnos con asistir a la política de los demás. Al pisoteo de los demás. A los tejemanejes de los demás. A las chapucerías de conciencia o a la casuística de los otros.

Nuestra hora ha llegado.

Y lo que acabo de decir de los negros no solo es válido para los negros.

Sí, todo puede ser todavía salvado, todo, incluso el pseudosocialismo instalado aquí y allá en Europa por Stalin, a condición de que la iniciativa le sea devuelta a los pueblos que hasta el momento no han hecho sino padecerla; a condición de que el poder descienda y se arraigue en el pueblo, y no escondo que la efervescencia que se produce actualmente en Polonia, por ejemplo, me llena de alegría y esperanza.

Que se me permita aquí pensar más particularmente en mi infortunado país: Martinica.

Pienso en él para constatar que el Partido Comunista Francés padece la incapacidad absoluta de ofrecerle una perspectiva que no sea utópica; que el Partido Comunista Francés nunca se ha preocupado por ofrecérsela; que nunca ha pensado en nosotros sino en función de una estrategia mundial, por lo demás desorientadora.

Pienso en Martinica para constatar que el comunismo ha logrado pasarle el nudo corredizo de la asimilación alrededor del cuello; que el comunismo ha logrado aislarla en la cuenca caribe; que ha logrado sumergirla en una especie de gueto insular; que ha logrado aislarla de los demás países antillanos cuya experiencia podría serle a la vez instructiva y fructífera (porque tienen los mismos problemas que nosotros y porque su evolución democrática es impetuosa): que el comunismo, en fin, ha logrado incomunicarnos del África negra, cuya evolución se perfila de ahora en adelante a contrapelo de la nuestra. Y sin embargo, es de este África negra, la madre de nuestra cultura y nuestra civilización antillana, de la que espero la regeneración de las Antillas; no de Europa, que sólo puede perfeccionar nuestra alienación, sino de África, que es la única que puede revitalizar, repersonalizar las Antillas.

Lo sé.

Se nos ofrece a cambio la solidaridad con el pueblo francés; con el proletariado francés y, a través del comunismo, con los proletariados mundiales. No niego estas solidaridades. Pero no quiero erigir estas solidaridades en metafísica. No existen aliados por derecho divino, existen aliados impuestos por el lugar, el momento y la naturaleza de las cosas. Y si la alianza con el proletariado francés es exclusiva, si ésta tiende a hacernos olvidar o a contrariar otras alianzas necesarias y naturales, legítimas y fecundantes, si el comunismo saquea nuestras amistades más vivificantes, aquella que nos une con las demás Antillas, aquella que nos une con África, entonces digo que el comunismo nos causó perjuicio haciéndonos trocar la fraternidad viva por lo que corre el riesgo de aparecer como la más fría de las frías abstracciones.

Anticipo una objeción.

¿Provincianismo? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo «universal».

Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares.

¿Entonces? Entonces necesitaremos paciencia para retomar el trabajo; fuerza para rehacer lo que ha sido deshecho; fuerza para inventar en lugar de seguir, fuerza para «inventar» nuestra ruta y para despejarla de las formas estereotipadas, de las formas petrificadas que la obstruyen.

En resumen, de ahora en adelante, consideramos como nuestro deber conjugar nuestros esfuerzos con los de todos los hombres prendados de la justicia y la verdad para construir organizaciones capaces de ayudar a los pueblos negros en su lucha presente y futura de manera proba y eficaz: lucha por la justicia; lucha por la cultura; lucha por la dignidad y la libertad; organizaciones capaces de prepararlos, en una palabra, en todos los ámbitos para asumir de manera autónoma las pesadas responsabilidades que en este mismo momento la historia hace pesar tan fatigosamente sobre sus hombros.

En estas condiciones, le ruego que acepte mi dimisión como miembro del Partido Comunista Francés.

Aimé Césaire

París, 24 de octubre de 1956

Discurso sobre la negritud*

Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas

Queridos amigos, señoras, señores:

Habéis decidido incluir en los trabajos de este congreso lo que llamáis un homenaje a Aimé Césaire.

No sabría expresar cuán confuso me siento y, al mismo tiempo, cuán reconocido por este honor.

Agradezco a los diferentes oradores que han intervenido todas las apreciaciones benévolas y amistosas que han dirigido a mi trabajo de escritor, al tiempo que de hombre político. Pero finalmente, si acepto, y con reconocimiento, este homenaje, es sobre todo porque he pensado que me superaba y que, a través de mí, quienes resultaban honrados eran amigos diversos, compañeros de lucha, también un país caribeño, más aun, quizá, toda una escuela de pensamiento militante, toda una escuela de escritores, de poetas, de ensayistas, que a lo largo de más de cuarenta años han tenido como tema de reflexión de sus trabajos, incluso me atrevería a decir por tema de su obsesión, una reflexión sobre la suerte del hombre negro en el mundo moderno, lo que prueba con creces la presencia entre nosotros de brillantes escritores y, por ende, afroamericanos.

Para regresar al tema de esta conferencia, no ofendería a nadie si os dijera que confieso que no siempre me gusta usar la palabra negritud, aun cuando haya sido yo mismo, con la complicidad de algunos otros, quien haya contribuido a inventarla y lanzarla. Pero aun sin la intención de idolatrarla, el veros aquí a todos reunidos

* Discurso pronunciado en la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora celebrada en Miami en 1987 en la Universidad Internacional de Florida, Campus de Tamiami, en homenaje a Aimé Césaire.

y llegados de países tan diversos, me confirma que corresponde a una evidente realidad y, en todo caso, a una necesidad que hay que creer que es profunda.

¿Cuál es esta realidad?

Una realidad étnica, se me dirá.

Seguro, puesto que además la palabra etnicidad se ha pronunciado a propósito en este congreso. Pero no es necesario que la palabra nos despiste. De hecho, la negritud no pertenece esencialmente al orden biológico. Evidentemente, más allá de lo biológico inmediato, la negritud hace referencia a algo más profundo, y más exactamente a una suma de experiencias vividas que han terminado por definir y caracterizar una de las formas de lo humano destinada a lo que la historia le ha reservado: es una de las formas históricas de la condición impuesta al hombre.

En efecto, baste preguntarse sobre el común denominador que reúne, aquí en Miami, a los participantes en este congreso, para darse cuenta de que lo que tienen en común no es forzosamente un color de piel, sino el hecho de relacionarse, de un modo u otro, con grupos humanos que han experimentado las peores violencias de la historia, grupos que han sufrido, y que aun hoy sufren con frecuencia, el ser marginados y oprimidos.

Me acuerdo aun de mi asombro cuando, la primera vez que visitaba Québec, vi en un escaparate un libro cuyo título me pareció de golpe sorprendente. El título era: *Nosotros negros blancos de América*. Por supuesto, la exageración me hizo sonreír, pero me dije: «Pues bien, este autor, aun cuando exagere, ha debido al menos comprender la negritud».

Es cierto que nosotros constituimos una comunidad, pero una comunidad de un tipo muy particular, reconocible en lo que es, en lo que ha sido, reconocible en todo caso en que ella se ha constituido en comunidad: en primer lugar, una comunidad de opresión experimentada, una comunidad de exclusión impuesta, una comunidad de profunda discriminación. Por supuesto, y ello va en su honor, comunidad también de resistencia continua, de lucha obstinada por la libertad y de indomable esperanza.

A decir verdad, es todo eso lo que para nosotros jóvenes estudiantes (en la época de Léopold Senghor, Léon Damas, yo mismo más tarde, Alioune Diop y nuestros compañeros de Présence Africaine) contenía y contiene, también en opinión de los supervivientes del grupo, la palabra en otro tiempo tan criticada, tan denostada, de todos modos una palabra de empleo y manejo difícil: la palabra negritud.

La negritud, en mi opinión, no es una filosofía.

La negritud no es una metafísica.

La negritud no es un pretencioso concepto del universo.

Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones,

sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de culturas asesinadas.

¿Cómo no creer que todo esto que tiene su coherencia constituye un patrimonio?

¿Se necesita algo más para fundar una identidad?

Los cromosomas me importan poco. Pero sí creo en los arquetipos.

Creo en el valor de todo lo que está enterrado en la memoria colectiva de nuestros pueblos e incluso en el inconsciente colectivo.

No creo que se llegue al mundo con el cerebro vacío, como se llega con las manos vacías.

Creo en la virtud plasmadora de las experiencias seculares acumuladas y en lo vivido transmitido por las culturas.

Singularmente, y dicho sea de paso, jamás he podido hacerme a la idea de que los millares de africanos que la trata negrera transportó en otro tiempo a las Américas no hayan podido tener más importancia que aquella que podía medir solo su fuerza animal –una fuerza animal análoga y no forzosamente superior a la del caballo o la del buey– y que no hayan fecundado con un cierto número de valores esenciales las civilizaciones nacientes de las que estas nuevas sociedades eran en potencia las portadoras.

Es decir, que la negritud en un primer grado puede definirse en primer lugar como toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad.

Pero la negritud no es únicamente pasiva. No pertenece al orden de padecer y sufrir.

No es ni un patetismo ni un dolorismo.

La negritud resulta de una actitud activa y ofensiva del espíritu.

Es sobresalto, y sobresalto de dignidad.

Es rechazo, quiero decir rechazo de la opresión.

Es combate, es decir, combate contra la desigualdad.

Es también revuelta. Pero entonces me diréis, ¿revuelta contra qué? No olvido que estoy en un congreso cultural, que es aquí en Miami donde escojo decirlo. Creo que puede decirse, de una manera general, que históricamente la negritud ha sido una forma de revuelta, primero, contra el sistema mundial de la cultura tal como se había constituido durante los últimos siglos, y que se caracteriza por un cierto número de prejuicios, de presupuestos que conducían a una muy estricta jerarquía. Dicho de otro modo, la negritud ha sido una revuelta contra lo que yo llamaría el reduccionismo europeo.

Quiero hablar de este sistema de pensamiento, o más bien de la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a abusar de su propio prestigio para hacer el vacío a su alrededor, reconduciendo abusivamente la noción de uni-

versal, tan querida por Léopold Sédar Senghor, a sus propias dimensiones; o dicho de otro modo, a pensar lo universal a partir de sus únicos postulados y a través de sus propias categorías. Hemos visto, y aun seguimos viendo, las consecuencias que eso entraña: separar al hombre de sí mismo, separar al hombre de sus raíces, separar al hombre del universo, separar al hombre de lo humano, y aislarlo, en definitiva, en un orgullo suicida, cuando no en una forma racional y científica de barbarie.

Pero, me diréis, una revuelta que no es más que una revuelta no constituye otra cosa que un callejón sin salida histórico. Si la negritud no ha sido un callejón sin salida, ello significa que conducía a otro lugar. ¿Adónde nos conducía? Nos conducía a nosotros mismos. Y de hecho, se trataba, tras una larga frustración, del aferramiento por nosotros mismos de nuestro pasado y, a través de la poesía, a través de lo imaginario, a través de la novela, a través de las obras de arte, de la fulguración intermitente de nuestro posible devenir.

Temblor de conceptos, seísmo cultural, todas las metáforas del aislamiento son posibles aquí. Pero lo esencial es que con ella había comenzado una empresa de rehabilitación de nuestros valores por nosotros mismos, de profundización de nuestro pasado por nosotros mismos, de reenraizamiento de nosotros mismos en una historia, en una geografía y en una cultura, traduciéndolo todo no por un arcaizante apego al pasado, sino por una reactivación del pasado para propiciar su propia superación.

¿Literatura, se dirá?

¿Especulación intelectual?

Sin ninguna duda. Pero ni la literatura ni la especulación intelectual son inocentes o inofensivas.

Y de hecho, cuando pienso en las independencias africanas de la década de 1960, cuando pienso en este *élan* de fuerza y de esperanza que ha levantado por entonces a todo un continente, es cierto, pienso en la negritud, porque creo que la negritud ha desempeñado su papel, y quizá un papel capital, puesto que tuvo un rol de fermento o catalizador.

Que esta reconquista de África no haya sido fácil, que el ejercicio de esta nueva independencia haya comportado nuevos avatares y, a veces, desilusiones, haría falta una ignorancia culpable de la historia de la humanidad, de la historia del surgimiento de las naciones de la propia Europa, en pleno siglo XIX, en Europa y en otros lugares, para no comprender que también África debía inevitablemente pagar su tributo en el momento de la gran mutación.

Pero eso no es lo esencial. Lo esencial es que África ha vuelto la página del colonialismo y que, al volverla, ha contribuido a inaugurar una nueva era para toda la humanidad.

En cuanto al fenómeno estadounidense, no es ni menos extraordinario ni menos significativo, incluso si aquí se trata de colonialismo interior y de revolución silencio-

sa (la revolución silenciosa es la mejor forma de revolución). En efecto, observo los formidables progresos alcanzados por nuestros hermanos afroamericanos en el último periodo, cuando veo la cantidad de grandes ciudades administradas en Estados Unidos por alcaldes negros; cuando veo por doquier en las escuelas, en las universidades, el número siempre creciente de jóvenes negros y de hombres negros; cuando veo este formidable avance –por emplear la expresión estadounidense: *advancement of coloured people* [avance de la gente de color]– no puedo evitar pensar en la acción llevada a cabo en este país por Martin Luther King Jr., vuestro héroe nacional, al que, con toda justicia, la nación estadounidense consagró un día de conmemoración.

Pero en este congreso cultural pienso también en otros, en particular en esa pléyade, ya lejana, de escritores, de ensayistas, de novelistas, de poetas que nos han influenciado a Senghor y a mí, que inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial constituyeron lo que se ha llamado el renacimiento negro: el *Black Renaissance.*

Hombres como Langston Hughes, Claude Mckay, Countee Cullen, Sterling Brown, a los cuales se les añadieron hombres como Richard Wright, y me quedo corto... Porque ha de saberse, o mejor ha de recordarse, que es aquí, en Estados Unidos, entre vosotros, donde nació la negritud. La primera negritud fue la negritud estadounidense. Tenemos para con estos hombres una deuda de reconocimiento que es necesario recordar y proclamar.

Qué concluir de todo esto sino que a todo gran reajuste político, que a todo reequilibrio de una sociedad, que a toda renovación de costumbres, corresponde siempre una condición previa que es la condición cultural.

Pero, se me dirá: ¿en dónde acaba en medio de todo esto la famosa noción de etnicidad que has resaltado en la exposición de motivos de este congreso y sobre la cual nos invitas a meditar?

Por mi parte, diría que la sustituiría voluntariamente por otra palabra que es casi su sinónimo, pero que carece de las connotaciones desagradables, por equívocas, que tiene la palabra etnicidad.

Diría, entonces, no etnicidad, sino *identity* [identidad], palabra que designa bien lo que designa: lo que es fundamental, aquello sobre lo que el resto se edifica y puede edificarse, el núcleo duro e irreductible; lo que da a un hombre, a una cultura, a una civilización su propio carácter, su estilo y su irreductible singularidad.

Y bien, henos aquí de nuevo. En efecto, y ya que he hablado de una condición previa cultural, indispensable para todo despertar político y social, diría que esta condición previa cultural misma, esta explosión cultural generadora del resto, tiene, ella misma, un comienzo; tiene su propia condición previa, que no es otra cosa que la explosión de una identidad largo tiempo contrariada, a veces negada y finalmente liberada y que, al liberarse, se afirma para conseguir un reconocimiento.

Todo eso ha sido la negritud: búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria.

Sé bien que esta noción de identidad es en la actualidad contestada o combatida por algunos que fingen ver en nuestra obsesión identitaria una suerte de complacencia en uno mismo, aniquiladora y paralizante.

Por mi parte, no lo creo en absoluto.

Pienso en una identidad no como arcaísmo devoradora de sí misma, sino devoradora del mundo, es decir, que se apodera sobre todo del presente para mejor reevaluar el pasado y, más aun, para preparar el futuro. Ya que, en definitiva, ¿cómo medir el camino recorrido sin saber de dónde venimos ni adónde queremos ir? Pensemos en ello. Hemos batallado duramente, Senghor y yo, contra la deculturación y contra la aculturación. Y bien, yo digo que dar la espalda a la identidad es regresar a ella y es entregarse sin defensa a una palabra que tiene aun su valor; es entregarse a la alienación.

Podemos renunciar al patrimonio.

Podemos, ciertamente, renunciar a la herencia.

Pero ¿tenemos el derecho de renunciar a la lucha?

Veo que de cuando en cuando algunos se interrogan acerca de la negritud. Pero en realidad no es ésa la negritud de que se trata hoy día. Lo que hoy día es importante es la cuestión del racismo, es el recrudecimiento del racismo en el mundo entero; son los focos de racismo que aquí y allá se avivan. Son, en particular, las grandes llamaradas de Sudáfrica y del *apartheid.* Es eso lo que debe preocuparnos.

Entonces, ¿nos ha llegado el momento de bajar la guardia y de desarmarnos?

En realidad, el momento actual es para nosotros muy severo, puesto que a cada uno de entre nosotros se nos plantea una cuestión, y además de modo personal: o bien desembarazarse del pasado como de un fardo pesado y fastidioso que no hace sino obstaculizar nuestra evolución, o bien asumirlo con valentía, hacer de él un punto de apoyo para continuar avanzando en nuestra marcha.

Hay que optar.

Hay que elegir.

Es esta elección la que hace de este congreso –tal como recientemente me decía mi muy querido amigo el doctor Aliker, a quien quiero rendir aquí homenaje y que ha tenido la amabilidad de acompañarme a Miami–, es esta elección la que hace que este congreso tenga un sentido, es esta elección la que hace que este congreso adquiera su sentido.

Para nosotros, la elección está hecha.

Somos de aquellos que rechazan olvidar.

Somos de aquellos que rechazan la amnesia como método.

Y no se trata ni de integrismo ni de fundamentalismo, todavía menos de pueril egocentrismo.

Simplemente somos del partido de la dignidad y del partido de la fidelidad. Diría entonces: echar renuevos, sí; extirpar, no.

Veo que algunos, encantados por el noble ideal de lo universal, abominan de aquello que puede parecer, si no como una prisión o un gueto, al menos como una limitación.

Por mi parte, carezco de esta concepción carcelaria de la identidad.

Lo universal, sí. Pero hace ya mucho Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad.

Mantener el rumbo de la identidad –podéis estar seguros de ello– no es ni dar la espalda al mundo ni romper con él; no es ni hacer ascos al futuro ni hundirse en una suerte de solipsismo comunitario o en el resentimiento.

Nuestro compromiso tiene sólo sentido si se trata de un reenraizamiento, esto es cierto, pero también de una expansión, de una superación y de la conquista de una nueva y más amplia fraternidad.

APÉNDICE

De la crítica del racialismo a la crítica del euroccidentalismo culturalista

Samir Amin

El *Discurso sobre el colonialismo* no es solamente una gran obra literaria, escrita en un renovado y soberbio francés inspirado por el alma antillana de su autor. Este discurso supone el inicio de decisivos avances para el universalismo humanista, por su radical cuestionamiento del *euroccidentalismo* dominante[1].

Europa –o más exactamente, esa parte de la Europa atlántica en la que se sitúa el nacimiento del mundo moderno– jamás ha dejado de creer en la «superioridad» de su civilización. De la filosofía de las Luces a las formulaciones de las ideologías contemporáneas dominantes, sobre las cuales regresaré, había inventado las razones que le permitían convencerse de su útil prejuicio. Las clases ilustradas inventarían, con este fin, el mito del «ancestro griego», fundador de Europa, dando accesoriamente una interpretación cristianófila de su especificidad religiosa. La opinión más general entre los hombres de poder, entre los ricos e incluso entre los pueblos, se contentaba con el racismo ordinario, formulado, con la arrogancia que conocemos, por Gobineau y Gustave Le Bon, y llegado en compensación de un miserable pensamiento paracientífico.

Pero este racismo ordinario, que acudirá en ayuda del imperialismo y de la colonización, se encuentra de repente cuestionado, después de que inspirara las extravagancias criminales practicadas en Europa por el nazismo. Las naciones europeas descubrían que ellas mismas podían ser víctimas de su invención racialista. La intervención de Aimé Césaire se sitúa precisamente en ese momento. ¡Sí, dice el antillano, repro-

[1] Sustituyo el término eurocentrismo por el de *euroccidentalismo*, sugerido por Marcel Mazoyer. En efecto, el término *euroccidentalismo* impone siempre una «puesta a punto», recordando que concierne tanto a Estados Unidos como a Europa, polos ambos de lo que se ha convenido en llamar Occidente.

cháis a Hitler el haberos tratado del mismo modo que vosotros tratasteis a los indios de América, a los esclavos africanos, a los pueblos colonizados, a quienes no reconocíais como seres humanos! De este modo, Césaire iniciaba la destrucción definitiva de la ideología racialista, que nadie osa ya defender abiertamente.

Pero no se trataba más que de un comienzo, ya que el euroccidentalismo habría de perpetuarse quitándose el embarazoso traje racialista. El capitalismo, al estar fundado sobre una mundialización siempre desigual y polarizadora, no puede superar el euroccidentalismo: el universalismo que propone queda y permanecerá siempre truncado, razón por la cual considero el imperialismo no como un «estadio» del capitalismo, aunque fuera superior, sino como un carácter permanente inmanente al sistema (yo digo «el imperialismo como estadio permanente del capitalismo»).

Confrontados a este reto, los pueblos del mundo contemporáneo deben escoger: o superar el universalismo truncado del capitalismo avanzando en la invención de una civilización superior, o replegarse sobre las devastadoras ilusiones de los «derechos a la diferencia» puestos de moda por el altermundialismo facilón.

En lo que sigue, propondría entonces, para empezar, situar a Césaire en el marco de su tiempo, el de las luchas antiimperialistas de después de la Segunda Guerra Mundial, y después, ampliar el debate a nuestro tiempo, comenzando con la crítica a las fuentes del euroccidentalismo.

Aime Césaire y las luchas antiimperialistas de después de la guerra (1945-1975)

Las organizaciones de estudiantes del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial constituían un segmento importante de la gran ola de los movimientos de liberación nacional que transformaron el aspecto del mundo, garantizando a los pueblos de Asia y África la reconquista de su independencia política.

Visto con la distancia del tiempo, el primer decenio de después de la guerra es el de la implementación del sistema que se desplegará en la década de 1960 para entrar en crisis durante 1970 y 1980.

El éxito de la estrategia estadounidense en Europa y Japón fue rápido y total, gracias a la adhesión incondicional de toda la burguesía de esos países y de todos los partidos socialdemócratas. Esta estrategia de hegemonía ponía el acento, desde el comienzo, en la constitución de un bloque militar antisoviético (1951). Frente a este gran despliegue, la URSS permaneció hasta mediados de la década de 1950 en una posición aislada y defensiva, obligada a entrar en la carrera armamentística para poner fin al monopolio de Estados Unidos en este dominio. En Yalta, la URSS obtuvo el derecho a constituir un cordón protector en Europa oriental, pero nada más.

La puesta en pie de los regímenes alineados en esta región se encontraría, sin embargo, con dificultades nunca superadas. Sólo tras la muerte de Stalin (1953), pero sobre todo tras el XX Congreso del PCUS (1956), la URSS inicia una estrategia dirigida a romper el aislamiento en el que había vivido hasta entonces mediante una alianza con el Tercer Mundo, de la que la Conferencia de Bandung (1955) anunciaba su emergencia. El sistema soviético, decidido a iniciar su reajuste en el plano militar (el primer Sputnik, lanzado en 1957, señalaba el acontecimiento), seguía sin embargo siendo frágil, como demostraba la insurrección de Budapest en 1956.

El verdadero obstáculo para el despliegue de la estrategia de la hegemonía estadounidense provenía del movimiento de liberación nacional de Asia y África, resuelto, desde 1945, a reconquistar la independencia de las naciones no europeas sometidas al yugo colonial. En este punto, y hasta el día de hoy, el imperialismo jamás ha logrado encontrar los términos de un compromiso social y político que permitiría establecer realmente en su beneficio el ejercicio del poder en los países de la periferia capitalista. Yo interpreto este fracaso como la prueba de que este compromiso es, en realidad, objetivamente imposible, que la polarización generada por la expansión capitalista crea aquí, en la periferia, una situación objetiva potencialmente revolucionaria por naturaleza, siempre explosiva e inestable.

Durante los quince años que siguen al fin de la Segunda Guerra Mundial, la estructura del sistema político mundial se transformará de manera radical: por primera vez en la historia el sistema de Estados soberanos se extenderá a todo el planeta. Esta transformación fue impuesta por las luchas de liberación nacional que movilizaron a todos los pueblos de Asia y África. El capitalismo jamás ha hecho la más mínima concesión, la más mínima modificación, sin haber sido necesario luchar para arrancársela. La formación del sistema internacional que caracteriza nuestra época no es el resultado de una exigencia interna que el capitalismo hubiera deseado, incluso planificado: por el contrario, es el resultado de luchas que se inscriben en una lógica en conflicto con la expansión del capitalismo mundial, adaptándose, algunas con suerte, al menos en un plazo breve, a esta transformación. Así las cosas, la potencia hegemónica del sistema instaurado después de la guerra –Estados Unidos–, al ser capaz de adaptarse con mayor facilidad que las viejas potencias coloniales en declive, pudo a veces parecer que favorecía la evolución. Señalaré que si esta apariencia corresponde a la realidad hasta un cierto punto en lo que concierne a las concesiones hechas a los movimientos de liberación nacional más débiles, que aceptan por ello el compromiso neocolonial, Estados Unidos, por el contrario, tomó la dirección de la coalición imperialista para combatir los movimientos radicales, tanto los dirigidos por partidos comunistas (China, Vietnam, Cuba, etc.) como por nacionalistas intransigentes y sostenidos por un movimiento popular radicalizado (nasserismo, socialismos árabes y africanos).

En esta perspectiva, el momento de gran ímpetu de la liberación nacional (1945-1975) que precede a su reflujo se ha saldado con considerables adquisiciones incontestables para el conjunto de África y Asia y, por un efecto de solidarización de las evoluciones, para América Latina.

Los logros más notables se produjeron en China, en donde el combate por la liberación nacional se confundía con el combate por el socialismo. Al leer, desde su aparición en 1952, la Nueva Democracia de Mao Tse Tung, yo adoptaba el punto de vista fundamental de que la época no era ya la de las revoluciones burguesas, imposibles en adelante debido a que la burguesía local se inscribía en el proyecto expansionista imperialista, sino la de la revolución socialista. Ésta, en la periferia del sistema capitalista, se desarrollaba en una estrategia ininterrumpida que procedía por etapas: la revolución antiimperialista democrática de liberación, dirigida por el proletariado y su partido (comunista) y en estrecha alianza con el campesinado, neutralizaba a la burguesía nacional y aislaba al adversario constituido por el bloque feudal-comprador, creando así las condiciones para pasar rápido al estadio de la construcción socialista.

Esta estrategia, reproducida en Vietnam y en Corea, se enfrentó a las agresiones militares de los imperialistas. La primera guerra de Vietnam (1945-1954), así como la segunda (hasta 1975) y la guerra de Corea (1950-1953), constituían la prueba de la voluntad colectiva de los imperialistas de oponerse a este movimiento.

El criterio del éxito del movimiento de liberación nacional tiene como referente estos logros máximos. Para todos nosotros era evidente que toda liberación que no llegara a esos niveles no habría concluido su recorrido. Pensábamos que objetivamente existían todas las condiciones en Asia y África para lograr esa liberación. Las luchas de liberación de Asia y África ocupaban, efectivamente, la delantera de la escena mundial después de 1945. Estábamos convencidos de este hecho. Además, pensábamos que, encontrándose la URSS y China aisladas y a la defensiva, y no pudiendo así aportarnos más que su apoyo moral, era necesario contar con nuestras propias fuerzas.

Midiendo el éxito de la liberación nacional con la vara de las victorias de China y Vietnam, creíamos que las guerras y guerrillas de liberación iniciadas tras 1945 tenían el mismo potencial. Cuando, progresivamente, los poderes reaccionarios o nacionalistas moderados se apropiaron de esas luchas a comienzos de la década de 1950, estimamos que esta derrota únicamente era provisional. Por supuesto, no imaginamos que en la nueva época que se iniciaba –la de Bandung– la configuración del conflicto entre el imperialismo y las naciones del Tercer Mundo se presentaría de manera diferente a la que había predominado hasta entonces.

Hasta finales de la década de 1950 yo compartía la visión «marxista-leninista» del sovietismo dominante en lo concerniente a las cuestiones fundamentales relativas a la naturaleza del socialismo y su construcción efectiva en la URSS. Aún no me daba

cuenta de que la teoría de la polarización capitalista, cuya formulación me resultaba atractiva, obligaba a repensar la naturaleza del verdadero reto planteado por la expansión del capitalismo realmente existente en términos diferentes de los definidos por el contraste revolución burguesa o revolución socialista en la periferia del sistema, que eran los términos del marxismo-leninismo, e incluso los del marxismo clásico.

Así pues, algunos de entre nosotros no nos dejábamos engañar por la imagen de Epinal alimentada por la propaganda soviética relativa a la perfección de su sistema. De vez en cuando viajamos a los países «socialistas» y constatamos la falta de democracia, y habíamos leído lo suficiente como para no ignorar la violencia de la represión. Otras dos realidades más, no siempre suficientemente tomadas en consideración, nos parecían más importantes que las «imperfecciones» del sovietismo.

La primera es que la rencorosa hostilidad de los poderes occidentales para con la Unión Soviética (pensemos en este punto en lo que fue el macarthismo, o incluso, treinta años más tarde, en la visión de «el imperio del mal» de Reagan y Bush) nos hacía pensar que el sistema de este país representaba un peligro real para el capitalismo. No es que fuera agresivo. Al contrario, veíamos con buenos ojos que se mantuviera a la defensiva, y, a justo título, jamás creí ni por un instante que ningún político occidental que no fuera un imbécil pudiera creer que la intención de Stalin fuera la de invadir Europa occidental. Nuestra posición de solidaridad con la URSS no exigía siquiera una total convicción en lo relativo a la naturaleza del sistema. Estábamos acostumbrados a pensar, con toda razón, que después de 1942 las potencias occidentales nunca habían intervenido en una región cualquiera del Tercer Mundo para defender una causa defendible, sino que sus intervenciones fueron siempre, sin excepción, nefastas para nuestros pueblos. Comprendimos así, casi espontáneamente, que el capitalismo imperialista no puede tolerar que un país cualquiera rechace someterse al imperativo de sus dictados, y que eso es lo que Occidente reprochaba a la URSS.

La segunda realidad es que nosotros sosteníamos un juicio crítico sobre la democracia burguesa mucho más radical que el de numerosos progresistas occidentales. Veíamos todos los días cómo esta democracia era sistemáticamente rechazada por nuestros pueblos, y cómo las diplomacias occidentales sólo la invocaban si tácticamente les beneficiaba. En este sentido, nada ha cambiado. Es cierto que el argumento –si se comprende en el plano psicológico– no es válido, ya que, por definición, el socialismo, o incluso todo avance popular en esa dirección, debe ser más democrático que cualquier democracia burguesa. Torcimos demasiado el bastón en el otro sentido. Sin embargo, cuando se trataba de nuestros países, éramos severos, es justo decirlo, en lo que concierne al déficit democrático de los regímenes nacionalistas populistas. En esto teníamos razón, pero hubiéramos debido ver que el argumento se aplicaba igualmente a la URSS.

En lo que respecta a la «crisis general del capitalismo», por emplear los términos de la formulación soviética del momento, éramos muy optimistas. Pensábamos que las condiciones objetivas eran en todos los países del Tercer Mundo idénticas en lo esencial a las de China y que, en consecuencia, la radicalización de la liberación nacional y su prosecución hasta la revolución socialista estaban a la orden del día. La ulterior emergencia de una nueva tentativa burguesa a partir de Bandung prueba, a posteriori, que habíamos simplificado el análisis. No creíamos, pues, que la revolución socialista estuviera a la orden del día en otro lugar que no fuera la periferia del sistema.

Las opciones militantes de los estudiantes anticolonialistas

Muchos de entre nosotros militábamos primero en el PCF, lo que significaba que estábamos sumergidos en la vida política francesa. Pero igualmente nuestra militancia intensiva se desarrollaba en el seno de nuestras organizaciones de «coloniales».

Ciertamente no nos contentábamos con seguir los acontecimientos y reaccionar ante ellos; estimábamos que nuestras responsabilidades –y quizá nuestras capacidades– exigían de nosotros una reflexión más sistemática, capaz de vincularnos a la elaboración de estrategias de liberación y de construcción del socialismo. Una tarea doble. Por una parte, una reflexión teórica concerniente a los problemas fundamentales de la expansión capitalista. Era el tema que yo había elegido para mi tesis doctoral («La acumulación a escala mundial») y que durante toda mi vida, hasta hoy día, permanece como mi preocupación teórica fundamental. Por otra parte, una reflexión más directamente política sobre la relación liberación nacional-construcción del socialismo, que atañía, por consiguiente, a lo esencial del futuro de nuestros países del Tercer Mundo.

El comité de enlace de los estudiantes anticolonialistas, al que yo pertenecía como militante y cuyo secretario general era Jacques Vergès, desempeñó un papel importante en el transcurso de los años 1948-1954 y, a mi modo de ver, ejerció incluso una influencia nada despreciable a largo plazo y en una mayor escala por su contribución a la radicalización de jóvenes que después serían hombres (¡pocas mujeres, por entonces!) políticos activos en sus respectivos países. Conducir a buen término esta tarea exigía mucha firmeza estratégica combinada con una buena dosis de habilidad táctica. Era necesario permanecer lo suficientemente próximo a las «masas nacionalistas» como para ser admitido por ellas, pero haciendo al mismo tiempo que fueran más allá de ese espontáneo nacionalismo antiimperialista con el objeto de que adquirieran una «conciencia de clase socialista». Era también necesario dialogar permanentemente con los dirigentes de los movimientos de liberación nacional tal como entonces eran; en ocasiones, ciertamente, había que «desenmascarar» a algunos de ellos, pero a veces también ayudarles a avanzar. Los detalles

de nuestras estrategias y nuestras tácticas no siempre eran comprendidos por las autoridades dirigentes del PCF, al que por principio permanecíamos vinculados. Frecuentemente nos calificaban de «marginales nacionalistas pequeñoburgueses» o de «oportunistas», de derecha o izquierda, según las circunstancias. Se nos oponían discursos dogmáticos en un conocido lenguaje estereotipado.

Analizado desde nuestros días, el fondo del problema parece simple. El famoso informe Jdanov de 1948 estableció la línea política: éste definía el mundo dividido en dos campos, el del socialismo (y la paz) y el del capitalismo (y la guerra); un análisis que no me parecía desatinado, en respuesta a la Guerra Fría desencadenada por Estados Unidos, pero que se consideraba simplista en muchos aspectos. Al elegir la guerra y la paz como eje central de la acción de masas, se daba prioridad a la defensa de la URSS y de los países de Europa del Este cercados y amenazados y, por ello mismo, se propiciaba una peligrosa reducción del campo del socialismo a los Estados socialistas (o así llamados) y se sometían las estrategias revolucionarias de otros lugares a las prioridades de esta defensa. Es el reproche que más tarde el maoísmo dirigirá a la URSS. Pero, por otro lado, la dualidad simple de Jdanov impedía comprender que otra contradicción, fundamental, atravesaba «el campo del capitalismo», a saber: la que oponía los pueblos colonizados de Asia y África a las metrópolis imperialistas y a su protector estadounidense. Ahora bien, nuestra acción –la del comité de estudiantes anticolonialistas– se situaba precisamente sobre el filo de esta contradicción. ¿Era necesario someter todo, en la lucha de liberación de nuestros pueblos, a los imperativos de la Guerra Fría? La simplificación de Jdanov hacía que se cayera en la trampa tendida por los estadounidenses: al igual que los soviéticos, los estadounidenses describían también el mundo dividido en dos campos, uno, el que ellos llamaban «del comunismo» (satanizado), y otro, el de «el mundo libre», ¡como si en éste los pueblos dominados fueran libres!

Por otro lado, la doctrina de Jdanov podía interpretarse de un modo que adulaba indirectamente al chovinismo imperialista francés, al decir que los pueblos colonizados por Francia no debían luchar por su liberación sino combatir junto el PCF para obligar a Francia a pasarse al campo del socialismo (lo cual arrastraría también a sus dependencias). Es interesante señalar que muchos de los que fueron nuestros peores adversarios, los más dogmáticos de entre los dogmáticos, se convertirían más adelante en los voceros del anticomunismo banal.

El medio político colonial en Francia

Durante mi vida de estudiante, mi acción militante me condujo de forma natural a conocer y frecuentar amplios segmentos de los medios políticos africanos.

Pero lo más importante quizá sea que en esas ocasiones lográbamos a veces abordar las cuestiones estratégicas de fondo. ¿Qué queríamos? ¿Cuáles debían de ser los objetivos estratégicos de la lucha anticolonialista? ¿La independencia –aunque se encontrase todavía aparentemente lejos–, la asimilación o la construcción de una «auténtica Unión francesa», es decir, de un Estado multinacional, más o menos confederado? Hoy día podemos creer que la única opción progresista no podía ser más que la de la independencia, pero entonces las cosas se presentaban de manera más compleja, sobre todo durante los años 1946-1950.

Para los movimientos políticos más radicales la independencia era el objetivo estratégico evidente, o, para ser más exactos, este objetivo estaba asociado a la revolución socialista. Era el modelo vietnamita, el cual tratarían de poner en marcha los movimientos surgidos en las colonias portuguesas. Pero para el resto de países de África occidental y central las cosas no eran tan evidentes: en primer lugar, porque allí se peleaba por la asimilación, esto es, por la abrogación de las leyes especiales impuestas a las colonias y se reivindicaba la extensión de las leyes francesas a todos los territorios de ultramar. Ciertamente, se trataba de una táctica irreprochable. Como ejemplo divertido y poco conocido, los libros escolares. Fueron los instructores africanos quienes reclamaron la supresión de los libros escolares «especiales», esto es, «hechos para las colonias» –y, por lo tanto, lógicamente ridículos–, y quienes exigieron su sustitución por los usados en Francia. Así es como comenzó a utilizarse el célebre manual escolar de historia que recordaba a los niños negros «sus ancestros los galos»... Pero suponiendo que las luchas hubieran prevalecido sobre este campo, ¿cuál hubiera sido el resultado?

Los partidos comunistas de las Antillas y de Reunión combatieron en este terreno y terminaron imponiendo sus criterios. Hoy en día se impone el resultado: la asimilación creó una dependencia económica y social tal que es difícil concebir la inversión de la situación, y que las Antillas y Reunión puedan un día, para mejor o para peor, lograr la independencia. Paradoja aparente: si en la actualidad las Antillas y Reunión se han convertido en indisociables de Francia es gracias a los esfuerzos de los comunistas, coronados de éxitos. La derecha, siempre opuesta a la asimilación de los derechos, defensora ayer de la esclavitud y más tarde del estatuto colonial, no habría evitado, pues, que el movimiento condujese, tanto aquí como en las Antillas inglesas y en Mauricio, a la reivindicación de la independencia.

¿Habría sido posible el mismo grado de asimilación para toda África, siempre suponiendo que hubiera sido verdaderamente deseado y perseguido? La respuesta invita a superar el marco de la «cuestión nacional», puesto que la completa asimilación en el plano económico y social no implica necesariamente la abolición de la especificidad cultural ni de la diversidad nacional. Los antillanos y los reunionianos son, según unos, naciones diferentes de la francesa, y, según otros, no. Pero todo el

mundo estará de acuerdo en que los africanos no eran y no podían ser franceses, ni tampoco convertirse en tales. Si yo digo que la asimilación «a la antillana» era imposible a escala de África, no lo hago por razones nacional-culturales, sino por razones económicas, al menos en el marco de un sistema que seguiría siendo fundamentalmente capitalista. ¿Habría sido posible en otro sistema? No olvidemos cuál era el objetivo estratégico del PCF en 1946: la construcción de una «auténtica» Unión francesa, comprendida como popular y fuertemente centralizada y homogénea en el plano de su organización económica y social, pero diversa en cuanto a las naciones que la componen. Dicho de otro modo, un Estado socialista multinacional, como lo era la URSS después de todo. No sé si eso hubiera sido realmente posible; en todo caso, la historia no lo ha querido así. Eso ciertamente habría implicado sacrificios económicos para el pueblo francés, destinado a sostener el retraso de sus ex colonias. Después de todo, es lo que los rusos hicieron en la URSS: Rusia financió el Asia central y el área transcaucasiana (y por esto la analogía hecha entre el imperio soviético y los imperios coloniales no tiene sentido). Pero también la historia ha mostrado perfectamente la fragilidad de esta construcción, que, al parecer, los propios rusos han dejado de sostener.

Cuando con los dirigentes africanos abrimos el debate sobre la perspectiva estratégica, ello nos llevó a plantearnos estas cuestiones, incluso si su formulación permanecía ambigua, y a veces confusa. Ahora bien, sobre este plano me parece que mi memoria no me engaña: la mayoría de los dirigentes africanos simplemente jamás había reflexionado sobre estos asuntos; no tenían ninguna visión estratégica; ellos eran tácticos.

En todo caso, la historia iba a zanjar la cuestión, cerrando esta opción. Ante todo, claro está, porque la derecha francesa jamás quiso otra cosa que colonias. La Unión y nada más. La República francesa quedaba así vaciada de cualquier otro contenido posible. El propio Partido Comunista se daba cuenta de ello e iría progresivamente abandonando el proyecto de la república popular multinacional, en tanto que la SFIO[2], timorata, se acercaba, de hecho, a las posiciones colonialistas tradicionales. Se comprende entonces que los jóvenes africanos tomaran la iniciativa de proclamar el objetivo estratégico de la independencia. El PAI (Partido Africano para la Independencia) fue el producto de esa maduración finalmente tardía, hay que decirlo, ya que data tan sólo de 1957, fecha en la cual se perfilaba ya de manera velada la posibilidad de independencia abierta por la Ley Cadre. Sin duda, algunos acontecimientos exteriores aceleraron la maduración: la revuelta de los Mau Mau en Kenia (pero este país, anglófono y lejano, era muy poco conocido entre los estudiantes de

---

[2] Acrónimo de Section Française de l'International Ouvrière; denominación del Partido Socialista Francés entre 1905 y 1971. [N. del T.]

París), la guerra de Argelia, que estallaría en noviembre de 1954 (y, en el mito generalizado, Argelia se pensaba como francesa, lo quisiera ella o no... ¡y su rebelión sorprendió!), pero sobre todo la rebelión del UPC (Unión del Pueblo Camerunés), justo en esta África «francesa» subsahariana. Esto no disminuye en absoluto el alcance histórico de la iniciativa de los fundadores del PAI. Pero por esto, porque esta iniciativa tomaba la delantera (la Ley Cadre no preveía formalmente la independencia), los políticos africanos la condenaron. Error de juicio por su parte, ya que, pese a todo, llegó la independencia, y más rápido de lo previsto, no solamente para el país que había votado no en el referéndum de 1958 (Guinea), ¡sino incluso para los que habían votado sí! Por esta razón, estos políticos podían aparecer de golpe a los ojos de la nueva generación como «hombres del pasado».

Así pues, no hay duda del éxito cosechado por la acción del núcleo de los estudiantes anticolonialistas en el medio africano. Por otra parte, nosotros buscábamos igualmente ampliar nuestras relaciones a los movimientos de otros países africanos. Costa de Oro (la actual Ghana) era conocida por ser la colonia africana más avanzada, dado que había experimentado un despegue económico con cincuenta años de anticipación sobre Costa de Marfil, quien reproducirá este modelo en su ulterior «milagro», antes de hundirse en la vía sin salida de la valorización colonial. Conocíamos la respuesta al desafío que Nkrumah lanzaba con su llamada al panafricanismo, anticipándose en medio siglo a las exigencias objetivas de una respuesta real al reto por la regionalización. Pensábamos que a largo plazo ésta era la única respuesta válida. Volvíamos así a marchar a contracorriente, ya que, con la balcanización que la ley marco institucionalizaría, la tendencia al repliegue sobre los «territorios-futuros Estados» progresaba, sobre todo en la nueva generación de estudiantes urgidos a inscribirse en el movimiento para sacar de él un beneficio inmediato. Prestábamos igualmente una particular atención a Sudán, país de confluencia entre los mundos árabe y negro, del que sabíamos, desde la caída de la monarquía en Egipto, que se encaminaba hacia la independencia (la cual obtuvo en 1956, antes que otros territorios africanos) al no estar ya los británicos en condiciones de aplazarla por más tiempo. Evidentemente estábamos convencidos de que la lucha armada iniciada por los Mau Mau en Kenia inauguraba una nueva etapa para el movimiento de liberación nacional.

Las Antillas navegaban aparte, por las razones ya expuestas –la batalla por la asimilación–, pero se beneficiaban del gran prestigio, merecido, de sus brillantes intelectuales, frecuentemente poetas. Césaire tenía aquí un lugar a parte. No se consideraba como un antillano entre otros: militaba en el Partido Comunista Francés y centraba todos sus esfuerzos en hacer que el partido progresara y se liberase de prejuicios euroccidentales de los que nunca logró desembarazarse del todo. Césaire militaba también activamente por la independencia de todas las colonias. Es en este

doble cuadro en donde siempre lo encontramos, en los debates aquí dibujados, junto a nosotros.

La crítica del euroccidentalismo

Más allá del puro y simple rechazo del racialismo, la crítica del euroccidentalismo implica, para mí, la de todos los «culturalismos». Entiendo por ello una teoría constituida cualquiera, de apariencia coherente y de orientación pretendidamente holística, fundada sobre la hipótesis de invariantes calificadas como «culturales», las cuales tendrían el poder de persistir más allá de las transformaciones que los sistemas económicos, sociales y políticos puedan haber aportado. La especificidad cultural se convierte entonces en el motor principal de recorridos históricos forzosamente diferentes.

La modernidad se constituyó en Europa a partir del Renacimiento, en ruptura con la «tradición» de este continente, gobernada hasta entonces por una ideología que yo he calificado de «tributaria» (en referencia al modo de producción tributario, del que el feudalismo constituye una variante). La modernidad se construye sobre el principio de que los seres humanos, individual y colectivamente (las sociedades), hacen su historia, mientras que hasta entonces, tanto en Europa como en otros lugares, la responsabilidad se atribuía a Dios (o a las fuerzas sobrenaturales).

La modernidad asocia en lo sucesivo razón y emancipación, abriendo la vía a la democracia (también, por definición, moderna); implica el laicismo, la separación de la religión y el Estado, y, sobre esta base, renueva la política.

La modernidad es el producto del capitalismo naciente y proseguirá su camino en estrecha asociación con la expansión mundializada de éste. Ahora bien, esta expansión será, por la lógica propia de las leyes que gobiernan su desarrollo, polarizadora, es decir, acusará un creciente carácter desigual y asimétrico, confinando a las sociedades de sus periferias a la imposibilidad de «engancharse» para convertirse a su vez en la imagen de lo que son los centros del sistema, hoy día la tríada Estados Unidos-Europa-Japón. Esta distorsión interpela a su vez a la modernidad tal como ella es en la realidad de nuestro mundo hasta día de hoy capitalista, es decir, una modernidad siempre truncada. La cultura del capitalismo se constituye y desarrolla interiorizando las exigencias de esta realidad asimétrica, asociando sus pretensiones universalistas de principio a argumentos culturalistas, en este caso eurocentristas, que anulan su alcance.

La modernidad ha impuesto, por la fuerza de las cosas, una reinterpretación de las creencias religiosas, haciéndolas compatibles con su afirmación central: que el ser humano puede y debe hacer su historia. El culturalismo eurocéntrico ha concedido

a estas revisiones religiosas (y singularmente a la Reforma protestante) el puesto de causa primera de la transformación. Yo defiendo aquí lo contrario de lo afirmado por estas teorías, principalmente de la propuesta por Max Weber. Las reinterpretaciones religiosas han sido, por el contrario, más el producto de las exigencias de la transformación social que su causa, pero de ningún modo han dejado de tener una gran importancia para facilitar o retrasar el cambio, y ya hablemos de una particular vía de evolución o de otra.

Hoy la modernidad está en crisis, porque las contradicciones del capitalismo mundializado que se muestran en la sociedad real son tales que el capitalismo pone en peligro la propia civilización humana. El capitalismo ha «caducado»: la dimensión destructiva que siempre comportaba su desarrollo va más lejos que las otras dimensiones, constructivas, que definían el papel progresista que ha cumplido en la historia.

La crisis de la modernidad es ella misma el signo de la senilidad del sistema. La ideología burguesa, que en sus orígenes abrigaba una ambición universalista, ha renunciado a ésta, para sustituirla por el discurso posmoderno de las «especificidades culturales» irreductibles (y, en su forma vulgar, el choque inevitable de culturas). Como contrapunto a este discurso yo invito a la reflexión a partir de una visión de la modernidad como un proceso siempre inacabado, que no podrá salvar la etapa de su crisis mortal en curso si no logra avanzar en la reinvención de valores universales portadores de una reconstrucción económica, social y política de todas las sociedades del planeta.

La modernidad: razón y emancipación

Hay dos momentos en la historia cuya importancia fue decisiva en la formación del mundo moderno.

1. El primero de estos momentos se refiere al nacimiento de la modernidad. Se trata de la Ilustración (los siglos XVII y XVIII europeos), que es también, y no por azar, el del nacimiento del capitalismo. Yo resumiría esa importancia en las dos proposiciones siguientes.

La primera concierne a la definición de modernidad, que es la afirmación de que el ser humano, individual y colectivamente, puede y debe hacer su historia. Una afirmación que supone una ruptura con el pensamiento dominante en todas las anteriores sociedades –tanto en Europa como en otros lugares– fundada sobre el principio de que Dios, al haber creado el universo y al ser humano, es el «legislador» en última instancia. Los principios éticos que esta legislación divina funda son, claro está, formulados por y a través de las religiones o de las filosofías transcendentales históricas, que dan pie a interpretaciones diversas a través de las cuales se expresan

las realidades sociales en permanente transformación. Frecuentemente, pero no siempre, se invoca la razón para servir a estas interpretaciones, pero entonces ésta permanece sometida al deber de «conciliar fe y razón». La afirmación nueva que define la modernidad se libera de esta obligación, sin necesariamente desinteresarse de la cuestión de la fe. La nueva afirmación cierra un capítulo, pero abre otro nuevo, con sus propios problemas: la libertad que se dan a sí mismos los seres humanos debe, a su vez, ser definida. La historia, si ya no opera como una fuerza exterior a la humanidad, debe explicarse con otras «leyes» cuyo descubrimiento es el objeto de un nuevo conjunto de ciencias, las del hombre y las de la sociedad, cuya constitución se convierte al mismo tiempo en posible y necesaria. Nuevamente la razón se moviliza en la búsqueda de estas determinaciones objetivas del movimiento de las sociedades. La nueva libertad que se da a sí misma la humanidad moderna permanece sometida a las constricciones de las que se consideran las lógicas de la reproducción social y las dinámicas de transformación de las sociedades.

La segunda proposición concierne al carácter burgués de la sociedad, tal como queda expresado en el pensamiento de la Ilustración: emergencia del capitalismo y emergencia de la modernidad constituyen las dos caras de una única y misma realidad.

El pensamiento de la Ilustración nos propone así un concepto de razón indisolublemente asociado al de emancipación, sin el cual la frase «el ser humano hace su historia» no tendría sentido. No es necesario recordar que la emancipación en cuestión es definida y limitada por aquello que el capitalismo exige y permite. El discurso ilustrado propone, sin embargo, un concepto de razón emancipadora que pretende ser transhistórico, mientras que el examen de su realidad mostrará su naturaleza terriblemente histórica.

La expresión fundamental más sistemática de este discurso es la que formuló Adam Smith, calificándola, por desgracia, de «utilitarismo», un vocablo dudoso, pero espontáneo, en la tradición del empirismo inglés. En esta visión del mundo humano la sociedad se concibe como una reunión de individuos; se trata de una visión que rompe con la tradición de los órdenes del Antiguo Régimen; se trata, por lo tanto, de una ideología incontestablemente emancipadora del individuo; una vez más, una de las dimensiones de la modernidad. Este individuo está, por lo demás, dotado de razón, naturalmente. El orden social que debe asegurar el triunfo de esta razón emancipadora –y, por lo tanto, la felicidad de los seres humanos– se imagina entonces como un sistema de «buenas instituciones», por utilizar el término usado hasta el día de hoy en el pensamiento social estadounidense. Este sistema se funda, a su vez, sobre la separación, en la vida social, del dominio de la política del de la economía. Las «buenas instituciones» que deben asegurar la gestión de la vida política mediante la razón son las de la democracia que garantiza la libertad y la igualdad jurídica de los individuos. En la gestión de la vida económica la razón impone

la elección de la libertad contractual (dicho de otro modo, el «mercado») como fundamento de las relaciones de intercambio y organización de la división del trabajo entre los «individuos» que constituyen la sociedad. Y el sano funcionamiento de la economía exige a su vez la protección de la propiedad, considerada en adelante como un sacrosanto valor dentro de la «buena sociedad».

La razón emancipadora se expresa así en el tríptico clásico: libertad, igualdad, propiedad. Una fórmula que es la de las sucesivas revoluciones precoces de las Provincias Unidas y la «gloriosa Revolución» inglesa de 1688, antes de ser retomada con mayor sistematicidad por la Revolución americana y después por la Revolución francesa en su primer momento.

Los elementos constitutivos del tríptico se consideran «por naturaleza» armoniosamente complementarios los unos de los otros. Y, hasta el día de hoy, la afirmación que dice que «mercado» y «democracia» son signo de igualdad ha permanecido como piedra angular de la ideología burguesa. El conflicto que en realidad ha opuesto sin descanso la extensión de los derechos democráticos a todos los ciudadanos –hombres y mujeres, poseedores y desposeídos– a los defensores incondicionales del «mercado» ha quedado por completo evacuado del debate.

Adam Smith y el pensamiento de la Ilustración intuyen ciertamente que el sistema de la «buena sociedad» –racional y emancipadora para toda la eternidad– que ellos proponen se topa con algunas dificultades, pero se deshacen de ellas rápidamente. La «mano invisible» que garantiza el triunfo de la razón en la gestión de la vida económica aparece demasiadas veces como una mano «imprevisible», cuestionando por ello mismo la capacidad de los seres humanos para realmente hacer su historia tal como quiere la modernidad. Y la garantía de la libertad, de la igualdad y de la seguridad de la propiedad implica que el «puño visible» del Estado complementa el trabajo de la «mano invisible del mercado».

La razón emancipadora de la Ilustración no excluye, sino al contrario implica, que se introduzca un principio ético. La razón no es aquí instrumental, sino inseparable de los objetivos y medios emancipadores, cuyo tríptico resume los elementos éticos fundamentales.

La ética asociada al pensamiento de la Ilustracion puede ser o no de inspiración religiosa: Dios se halla presente para aquellos que le atribuyen ser el origen de la necesidad de emancipación a la que aspiran los seres humanos; desaparece cuando esta aspiración se constata únicamente como «natural». La diferencia es ligera.

La versión contemporánea de la razón emancipadora burguesa puesta de moda con toda la insistencia que la vulgarización mediática permite –me refiero al liberalismo igualitario de John Rawls– en rigor no aporta nada nuevo al haber quedado prisionera del tríptico «libertad, igualdad, propiedad». Interpelada por el conflicto libertad/igualdad que el desigual reparto de la propiedad forzosamente implica, el

liberalismo llamado igualitario no lo es más que muy moderadamente. La desigualdad se acepta y legitima por una acrobacia poco «razonable», que toma prestado de la economía vulgar su pseudoconcepto de «dotaciones». Se trata entonces de una constatación de gran simpleza: los «individuos» (siendo la sociedad la suma de éstos) que están en el mercado se hallan dotados de fortunas diversas (unos son –¿por azar?– jefes de poderosas empresas, otros no tienen nada). Con todo, estas «dotaciones» desiguales siguen siendo legítimas, en tanto que son el producto (evidentemente heredado) del trabajo y del ahorro (de sus ancestros). Se nos invita así a remontar la cadena de la historia hasta el día mítico del pretérito contrato social de origen entre iguales, más tarde convertidos en desiguales porque ellos lo quisieron, por la desigualdad de los sacrificios que consintieron. No creo que esta manera de deshacerse de las cuestiones relativas a la especificidad del capitalismo merezca siquiera ser considerada como elegante.

Pero si el liberalismo falsamente igualitario se propone con insistencia como una alternativa ideológica al desarrollo de la sociedad de nuestros días, ello es debido a que la escena ya no la ocupa el utilitarismo (del cual apenas se distingue el liberalismo llamado igualitario), sino la deriva que representa la ideología libertaria de derechas (de extrema derecha, en realidad). Esta ideología sustituye el tríptico de la Ilustración por el díptico «libertad-propiedad», renunciando decididamente a dar a la igualdad el estatuto de valor fundamental. La versión von Hayek de esta nueva fórmula ideológica de extrema derecha restablece la de sus inventores, los liberales del siglo XIX (Bastiat y compañía), los cuales están en el origen de la deriva de marras, partidarios, como eran, de una manifiesta aversión por la Ilustración, responsable de la Revolución francesa. El díptico en cuestión constituye, sin embargo, desde hace mucho, el elemento esencial de «la ideología estadounidense», contrastando con las ideologías europeas que permanecen aun parcialmente fieles a la Ilustración.

En la versión libertaria de derechas, la ética desaparecía, ya que los seres humanos, aunque hacen su historia, están autorizados a hacerla comportándose como en la jungla: en absoluto son responsables de las consecuencias de sus actos, en particular de las desigualdades que intensifican, las cuales son siempre bienvenidas. Ahora bien, sin responsabilidad no hay ética. Poco importa entonces que algunos –muchos incluso– de estos libertarios de derechas se confiesen «creyentes», cristianos, en realidad. Su religión es amoral y tiende, por ello, a convertirse en una simple conveniencia social, expresión de singularidad «comunitaria» y nada más. Es quizá una interpretación posible de la religión, que es, como poco, discutible.

2. El segundo momento decisivo se abre con la crítica que Marx dirige a la razón emancipadora burguesa de la Ilustración. Esta crítica abre un nuevo capítulo de la modernidad, que yo califico de modernidad crítica de la modernidad.

La razón emancipadora no puede ignorar este segundo momento de su despliegue, más exactamente, del comienzo de su redespliegue. Después de Marx el pensamiento social no puede ser ya lo que había sido anteriormente. Lo que acabo de escribir sobre la crítica de la razón emancipadora de la Ilustración, mi segunda observación, ciertamente no habría sido posible sin Marx. Marx es ineludible.

La razón emancipadora no puede ya inscribir sus análisis y sus proposiciones bajo el tríptico «libertad, igualdad, propiedad». Al haber tomado la medida del conflicto sin solución que opone el mantenimiento de la propiedad capitalista al despliegue de la igualdad entre los seres humanos, la razón emancipadora no puede sino suprimir el tercer término del tríptico y sustituirlo por el de fraternidad, más fuerte que el de «solidaridad» propuesto aquí y allá, por unos y por otros. Fraternidad significa, evidentemente, abolición de la propiedad capitalista, que es, forzosamente, la de unos pocos –una minoría, la auténtica clase burguesa dominante y explotadora– que priva a los demás, a la mayoría, del acceso a las condiciones de una igualdad digna de este nombre. Fraternidad significa así sustitución de esta forma de propiedad exclusiva y excluyente por una nueva, la de la propiedad social, ejercida por el conjunto del cuerpo social en su propio beneficio. La integración social trabajaría así por la democracia, exigencia ineludible no ya únicamente de la gestión de la vida política, en el sentido estrecho del término, sino de la gestión de la propiedad social. La integración realizada mediante la democracia substituiría a la integración parcial y desigual por naturaleza efectuada dentro de los límites dictados por el respeto de la propiedad capitalista, es decir, llevada a cabo mediante el «mercado» exclusivo, por emplear el lenguaje de la vulgata dominante.

«Libertad, igualdad, fraternidad» no es una divisa inventada por Marx, como todo el mundo sabe. La Revolución francesa, como todas las revoluciones, va por delante de su tiempo y se proyecta muy por delante de sus exigencias. Por ser a la vez revolución burguesa (y será sobre esta base sobre la que se estabilizará tardíamente) abierta hacia el futuro y vivida como una revolución popular, podemos leerla hoy día como iniciadora de la crítica socialista del sistema burgués. Exactamente igual que las otras dos grandes revoluciones de los tiempos modernos, la rusa y la china, que apuntan hacia un proyecto de sociedad comunista muy por delante de las exigencias y de las posibilidades inmediatas de sus sociedades.

La «propiedad popular» que la Revolución francesa cree poder y deber garantizar es, pues, la de millones de campesinos y artesanos, mientras que el «mercado» que ella protege ha de ser realmente abierto y concurrencial, excluyendo los monopolios y las rentas que éstos producen. Pero esta propiedad popular se encuentra ya en la época amenazada por su derecha y por su izquierda. Por su derecha, por la burguesía de los grandes empresarios y capitalistas que cristalizarán en el símbolo que representan esas famosas «doscientas familias» propietarias del Banco de Fran-

cia; por su izquierda, por todos los excluidos de la ciudad (proletarios y precarios pauperizados) y del campo (campesinos pobres y sin tierra). Los sobresaltos de la Revolución francesa ocuparon todo el siglo XIX, hasta su final, momento en el cual se estabiliza la «República», adoptando la divisa de la revolución, pero después de haber aplastado a la Comuna y vaciado el término fraternidad de su contenido social radical de origen para sustituirlo principalmente por aquel que puede expresarse en –y mediante– la pertenencia a la comunidad «nacional» y en el humanismo universalista.

Todas las ambigüedades, las contradicciones y las interpretaciones divergentes de la «ideología francesa» constituyen la trama de esta historia hasta nuestros días. Y es de estas ambigüedades de las que hoy día hay que desembarazarse mediante un brutal retorno a la fórmula que garantiza la supremacía de la seguridad de la propiedad burguesa.

La razón burguesa, cuestionada directamente en sus fundamentos, no es ya, no puede ser ya, emancipadora. Ya no se orienta más que sobre dos ejes, la libertad y la propiedad. En adelante Bastiat y von Hayek, quienes profesan una abierta antipatía por toda veleidad que pretenda dar alguna importancia a la igualdad, son los auténticos representantes de una razón degenerada, que no es ya ni siquiera la que la Ilustración había concebido. Y como quiera que esta razón burguesa, reducida a la libertad y a la propiedad, es la de la «ideología estadounidense», el retroceso –la abolición del pensamiento de la Revolución francesa, como, por supuesto, de la rusa y de la china– no es otra cosa que la expresión esencial de lo que podemos entender como la americanización del mundo.

Esta razón burguesa, privada en lo sucesivo de toda ambición emancipadora, se convierte, así, por la fuerza de las cosas, en razón instrumental, corta, hueca, irresponsable (y, en consecuencia, carente de fundamento ético).

La expresión acabada de esta razón no emancipadora se pone de manifiesto en el campo de lo «económico», definido, por lo demás, por sus inventores y defensores como una «ciencia pura» (la «economía pura»). Recordaré aquí, muy brevemente, las críticas que pueden hacerse a esta racionalidad truncada. En primer lugar, el hecho de que no logre nunca establecer mediante argumentos lógicos consecuentes (en el sentido más llano del término) la exactitud de su proposición fundamental: que la libertad de los mercados produce un «equilibrio general óptimo». En segundo lugar, su obstinación en rechazar la reflexión sobre las razones de su fracaso atribuible a su irreal concepción de la sociedad, que queda reducida a la suma de los individuos que la componen. Por el contrario, trata de salir de la confusión en la que está instalada reforzando su axioma de partida (el individuo constituye la célula exclusiva de la que está constituida la sociedad) mediante la invención de las famosas «anticipaciones». Pero la integración de éstas en los «razonamientos

económicos» agrava el caos y conduce únicamente a una posible conclusión: que el mercado se desplaza de desequilibrio en desequilibrio, sin jamás tender al equilibrio (conclusión a la cual Marx y el mismo Keynes llegaron hace mucho). Al mismo tiempo desaparece la guinda del pastel que quería ser la cualificación de «óptimum social». Todo esto no se sostiene: la economía pura renuncia a esta ambición sin la cual la emancipación del ser humano –la felicidad de la Ilustración y de Adam Smith– pierde su sentido. El ser humano es declarado igual de responsable que el mercado, a través del cual se expresa. Los cínicos de la economía pura osarán pensarlo y decirlo, y hemos de agradecerles esta valentía. El mercado puede producir tres mil millones de seres humanos «inútiles» y una creciente proporción de «pobres» en los países más ricos, poco importa; al parecer, resulta «racional». La razón, convertida en destructora del ser humano alienado y/o excluido, de la naturaleza (que el cálculo económico, llamado racional, siempre a corto plazo, implica) y de sociedades enteras (esto es, de culturas humanas), no solamente renuncia a ser emancipadora, sino que acepta cumplir con las funciones de una empresa de demolición de la humanidad.

Otros defensores de la razón burguesa no se deciden a incorporarse al campo del cinismo y/o la americanización en el que se ha internado el sistema del mundo real. El liberalismo llamado igualitario, al que me he referido anteriormente, se esfuerza así en intentar salvar los muebles. Esta corriente del pensamiento burgués contemporáneo, que Rawls simboliza –¡y que algunos se creen capaces de calificar de «izquierda»!–, ignora a Marx, situándose en una problemática previa a la de éste. Su fracaso es humillante, como testimonia su encierro en el caos de la teoría de la desigualdad de las «dotaciones» (de los individuos), que obliga a remontar hasta el mítico día cero del origen del contrato social.

Yo no sé si los adversarios «culturalistas» del mundo real y de las tendencias de su evolución, entendidas por unos como «americanización», como «occidentalización» por otros, pueden calificarse de «racionales». Enfrentado a las amenazas de «americanización», unos tan sólo defienden «valores culturales» sin cuestionar las tendencias generales del sistema, como si la realidad pudiera trocearse en rodajas, lo mismo que se trocea un salchichón, con el fin de guardar «un trozo para mañana». Otros, al haber confundido previamente capitalismo y «Occidente», olvidan la realidad determinante de aquél en beneficio de la afirmación gratuita y falsa de un «Occidente» eterno, creyendo que así pueden desplazar el lugar de la confrontación del terreno de la realidad social en permanente movimiento al cielo de un imaginario cultural transhistórico para todos.

El heteróclito conjunto de estos cuartos trasteros –la economía pura de los mercados imaginarios, más el liberalismo falsamente igualitario, más las elucubraciones culturalistas transhistóricas– se erige pomposamente en «nuevo pensamiento», llamado

«posmoderno». Habiendo sido borrada la crítica de la modernidad burguesa y habiendo renunciado la razón a ser emancipadora, ¿se ha convertido entonces el pensamiento contemporáneo en algo diferente de un sistema que ha cumplido su tiempo?

Peligrosa senilidad, y peligro fortalecido por la adhesión al principio de irresponsabilidad. Senilidad peligrosa porque el sistema ha llegado a un estadio que se caracteriza por la monstruosa fuerza de sus capacidades destructivas. Destrucción del ser humano, destrucción de la naturaleza, de sociedades enteras, he dicho hace poco. La razón emancipadora debe responder a este desafío.

3. La razón es emancipadora o no es. El concepto de razón implica, pues, algo más que la puesta a punto de un conjunto de procedimientos mentales que permitan el progreso de la inteligencia de las relaciones entre los objetos y los fenómenos. Es obvio que esta inteligencia de las relaciones es también medida de su grado de necesidad, y que no es absoluta, o casi, excepto en las situaciones de banalidad extrema carentes de todo interés. El desarrollo de la ciencia –conocer más, pero también y sobre todo conocer los límites del conocimiento– permite situar el grado de libertad del que la acción humana puede beneficiarse; permite asimismo definir las alternativas posibles y eficaces. Pero también reconocer que existe incertidumbre (pocas certezas absolutas) y, en la medida de lo posible, apreciar su margen.

Este conjunto de procedimientos no constituye en sí mismo la razón, aunque numerosos investigadores del campo de las ciencias llamadas de la naturaleza, o de las ciencias denominadas del hombre, puedan en una primera aproximación no solamente remitirse a ellos (es necesario), sino sentirse satisfechos y contentarse con los mismos. Todos los seres vivos –y singularmente los animales superiores– emplean, en el curso de su vida, métodos de acción y de elección que muestran un cierto grado de este tipo de inteligencia, al menos en su primer grado: la inteligencia de las relaciones.

La razón exige más, puesto que la emancipación supone responsabilidad, sin la cual las opciones entre diferentes posibles carecen de viabilidad y de sentido. Quien dice responsabilidad dice ética, cuyos principios en ningún modo pueden ser eliminados de una reflexión con pretensiones científicas.

Los principios de la ética en cuestión pueden ser los que inspira el humanismo universalista ateo (y, *a fortiori* arreligioso) desde la Ilustración (e incluso antes) hasta el marxismo y que llega hasta nuestros días. Pero pueden además ser también los de un humanismo universalista deísta, incluso religioso, en el sentido de que se inscribe en una tradición religiosa particular, cristiana u otra. Existen muchas probabilidades de que estas corrientes desemboquen en el mismo gran río. El ejemplo que nos viene inmediatamente a la cabeza es el de los teólogos de la liberación, a los que considero como creyentes para quienes ser cristiano no es detenerse en Cristo

sino partir de él. Podrían darse otras interpretaciones religiosas (islámicas, budistas, etc.) o filosóficas no occidentales (en tanto que su ancestro no es el «helenismo», común a los pueblos de los mundos cristiano y musulmán) que saldrían a la luz en este futuro común por construir para toda la humanidad. Únicamente en este sentido, y solo en éste, la denominada (a falta de mejor calificación) diversidad cultural debería, en vez de ser tan sólo «respetada» («tolerar» es un término peyorativo: «toleramos» lo que no nos gusta), desplegarse en toda su riqueza potencial. Esta diversidad –vuelta hacia la construcción del futuro en la tradición de la razón emancipadora– la distingo de la falsa diversidad de las especificidades heredadas del pasado, de las que los culturalistas hacen invariantes transhistóricas (cosa que no son) para neuróticamente aferrarse a ellas.

Retomar el reto al que la razón emancipadora se enfrenta hoy día es inventar los medios eficaces que puedan hacer avanzar hacia objetivos bien definidos; es progresar hacia la emancipación de la alienación mercantil; es alejarse de prácticas destructivas del potencial de la naturaleza y de la vida; es converger en la abolición de las gigantescas disparidades llamadas de «desarrollo» (material) que la polarizadora expansión del capitalismo mundial produce necesariamente.

El marxismo es, desde mi punto de vista, el instrumento eficaz que permite a un tiempo analizar los retos y definir las estrategias capaces de cambiar el mundo en las direcciones aquí precisadas. A condición, también, de que se tenga en cuenta que Marx no hace sino iniciar la reflexión y la acción en este sentido. Dicho de otro modo, que nos definamos partiendo de Marx y no deteniéndonos en él.

Las cuestiones que hemos de resolver, tanto en la teoría como en la práctica, son complejas, y su enmarañamiento no permite ninguna solución unilateral que ignore los conflictos existentes entre los diferentes elementos que constituyen el desafío. Escogeré entre tantos un solo ejemplo, porque me parece que constituye la mayor dimensión del desafío al que nos enfrentamos a escala mundial. El gigantesco contraste centros/periferias que ha construido el capitalismo debe ser deconstruido. Esto realmente exigirá un cierto desarrollo de las fuerzas productivas en las periferias del sistema, el cual, debemos reconocerlo, corre el riesgo de relegar a un segundo plano las otras dimensiones de la emancipación. La contradicción se da en la realidad. Hay quienes piensan superarla aboliendo uno de sus términos, persistiendo en ignorar al 80 por 100 de la humanidad y contentándose con declarar que a ese 80 por 100 le hace falta primero «pasar por la etapa del capitalismo», sin tener en cuenta que la polarización inmanente a este sistema no les permitirá jamás «incorporarse», e ignorando el conjunto de las dimensiones de la emancipación en exclusivo beneficio del previo desarrollo de las fuerzas productivas. La razón emancipadora, además de en su formulación marxista viva, debe poder combinar los dos términos contradictorios del desafío.

Modernidad e interpretaciones de las religiones

La flexibilidad de las interpretaciones religiosas

La modernidad se basa en la reivindicación de la emancipación de los seres humanos a partir de su liberación de las argollas de la determinación social vigente en sus formas tradicionales anteriores. Esta liberación apelaba a renunciar a las formas dominantes de legitimación del poder –en la familia, en las comunidades en cuyo seno se organizaban los modos de vida y de producción, en el Estado– fundadas hasta entonces sobre una metafísica generalmente de expresión religiosa. La modernidad implica así la separación entre Estado y religión, esto es, una laicización radical, condición de desarrollo de las formas políticas modernas.

¿Abolirá la laicización la creencia religiosa? Algunos filósofos de la Ilustración, que colocaban la religión en el lote de las supersticiones absurdas, así lo pensaban y deseaban. Esta percepción del hecho religioso encontró un terreno de expansión favorable durante los siglos XIX y XX en las clases populares que accedían a la conciencia política. Y ello debido a que las izquierdas obreras (y los intelectuales orgánicos que expresaban sus ideologías) se enfrentaban, en la práctica, a las opciones conservadoras de las jerarquías religiosas cristianas organizadas, católicas, protestantes u ortodoxas. El anticlericalismo se convertía claramente en sinónimo de antirreligioso y, por esto, ganó terreno prácticamente en toda Europa, aunque evidentemente en grados diversos según las circunstancias de la evolución de las luchas ideológicas, políticas y sociales. La sociedad francesa en particular se encuentra entre las más receptivas al nuevo anticlericalismo-ateísmo por razones que tienen que ver con el legado del carácter radical de su Revolución. La ideología soviética retomó este ateísmo fundamental y lo integró en su concepción del materialismo dialéctico.

Se puede, sin embargo, hacer otra lectura de Marx. La tan citada frase («la religión es el opio del pueblo») queda mutilada, permitiendo, en consecuencia, entender que el ser humano tiene necesidad de opio, puesto que es un animal metafísico que no puede evitar hacerse preguntas relativas al sentido de la vida, a las que da las respuestas que puede dar, tanto si retoma por cuenta propia aquellas que las religiones le ofrecen, como si él mismo se las inventa o incluso si evita cualquier implicación respecto a estos temas.

En todo caso, las religiones están ahí, forman parte del cuadro de la realidad, e incluso constituyen una importante dimensión de ésta. Importa entonces analizar su funcionamiento social en nuestro mundo moderno, es decir, su articulación con lo que constituye la modernidad realmente existente: el capitalismo, la democracia, el laicismo. A continuación trataré de hacerlo en el dominio de las tres religiones llamadas del Libro. Se verá que las religiones en cuestión han sido objeto de sucesivas

interpretaciones que les han permitido sobrevivir, adaptarse a enormes transformaciones sociales y acompañarlas.

El éxito del cristianismo en este dominio que acompañó a la modernidad, la cual se constituyó en Europa (¿es necesario recordarlo?), suscitó un proliferación de «teorías» que no han llegado a convencerme. La más corriente –que se ha convertido en un lugar común, generalmente admitido y sin que ello suscite el mínimo cuestionamiento crítico– es que el cristianismo traía consigo esta excepcional evolución. El «genio del cristianismo» queda de este modo reconstruido como uno de los mitos –junto a otros (el ancestro griego, el racismo «indoeuropeo», etc.)– a partir de los cuales se explica el «milagro europeo» (el hecho de que la modernidad haya sido inventada ahí y no en ningún otro lugar). Las más extremistas de las ideologías de este eurocentrismo adoptan una teoría idealista de la historia según la cual el capitalismo sería el producto de esta evolución de la interpretación religiosa. He propuesto una crítica sistemática de todo ello en *El eurocentrismo*[3].

Y los más extremistas de los extremistas reservan este genio creador de la modernidad capitalista a la Reforma protestante. Hemos reconocido aquí la famosa tesis de Max Weber, a mi modo de ver todavía menos convincente que lo que he llamado la «cristianofilia» del eurocentrismo.

Los argumentos que Weber desarrolla en esta dirección son confusos, a pesar de su aparente precisión. Y son, además, perfectamente rebatibles y análogos a aquellos que se dieron ayer para explicar el retraso de China gracias al confucianismo, y después, cincuenta años más tarde, ¡para explicar mediante el confucianismo el despegue de este país! Historiadores superficiales explicaron los éxitos de la civilización árabe en la Edad Media acudiendo al islam, mientras que periodistas contemporáneos, aun más superficiales, explican el estancamiento del mundo árabe recurriendo también al islam. El «culturalismo» carece de respuesta posible para ninguno de los grandes retos de la historia; tiene demasiadas, porque puede probar una formulación cualquiera, y su contraria.

Como contrapunto a estas ideas, completamente falsas, pero de las que se alimenta la ideología del mundo dominante, propongo las tesis siguientes:

(i) La modernización, el laicismo y la democracia no son los productos de una evolución (o revolución) de las interpretaciones religiosas, sino a la inversa: éstas se han ajustado, con más o menos fortuna, a las exigencias de aquéllas. Este ajuste no ha sido privilegio del protestantismo. En el mundo católico, éste ha operado ciertamente de otro modo, pero no menos eficaz. En todos los casos ha creado un nuevo espíritu religioso, libre de dogmas.

---

[3] Samir AMIN, *L 'eurocentrisme*, 1988, en curso de reedición (Le Temps des cerises).

(ii) En este sentido, la Reforma no era la «condición» del florecimiento del capitalismo, aunque esta tesis (Max Weber) sea ampliamente aceptada en las sociedades a las que halaga (la Europa protestante). La Reforma no fue tampoco la forma más radical de ruptura ideológica con el pasado europeo y sus ideologías «feudales» (particularmente su interpretación anterior del cristianismo). Ha sido, por el contrario, su forma primitiva y confusa.

(iii) Hubo una «reforma de las clases dominantes», que se saldó con la creación de Iglesias nacionales (anglicana, luterana) controladas por estas clases y con el establecimiento de un compromiso entre la burguesía emergente, la monarquía y la gran propiedad rural, y que elimina la amenaza de las clases populares y del campesinado encuadrando a ambos. Este compromiso reaccionario –que expresa Lutero y que Marx y Engels analizaron como tal– permitió a los burgueses de los países en cuestión evitar lo que sucedió en Francia: una revolución radical. También el laicismo producido bajo este modelo ha permanecido tímido hasta nuestros días. El retroceso de la idea católica de universalidad que manifiesta la institución de Iglesias nacionales ha cumplido una única función: fortalecer más la monarquía, reforzar su papel de árbitro entre las fuerzas del Antiguo Regimen y las representadas por la burguesía ascendente, intensificar su nacionalismo y retardar la progresión de las nuevas formas de universalismo que el internacionalismo socialista propondría más tarde.

(iv) Pero hubo igualmente movimientos reformistas que se enraizaron en las capas populares víctimas de las transformaciones sociales ocasionadas por la emergencia del capitalismo. Estos movimientos, que reprodujeron formas antiguas de lucha –las de los milenarismos de la Edad Media–, no estaban adelantados respecto a su tiempo, sino retrasados en relación con sus exigencias. Hubo que esperar hasta la Revolución francesa –con sus movilizaciones populares laicas y democráticas radicales– y después al advenimiento del socialismo, para que las clases dominadas aprendieran a expresarse con eficacia en las nuevas condiciones. Las sectas protestantes en cuestión se han alimentado de ilusiones de tipo fundamentalista, creando un terreno favorable para la reproducción sin fin de «sectas» de visión apocalíptica, tal como las vemos florecer en Estados Unidos.

(v) No ha habido únicamente ajustes «positivos» en virtud de los cuales una renovada interpretación religiosa ha ofrecido nuevas respuestas a las transformaciones sociales. Ha habido igualmente involuciones mediante las cuales la interpretación religiosa se ha convertido a su vez en un obstáculo para el progreso social. Indico como ejemplo de ello algunas formas del protestantismo norteamericano.

(vi) Los ajustes positivos y/o negativos no son monopolio del cristianismo. El islam ha conocido en el pasado ajustes positivos y actualmente vive una involución análoga en muchos aspectos a la de las sectas protestantes estadounidenses en cuestión. Y lo mismo podemos decir del judaísmo. Y yo añadiría (lo cual el lector

encontrará explicitado en *El eurocentrismo*) que eso vale también para las grandes ideologías y religiones de Asia.

(vii) El que estos ajustes puedan ser positivos o negativos habla en favor de una interpretación del materialismo histórico fundamentada en la «subdeterminación». Entiendo por ello que cada una de las instancias (la económica, la política, la ideológica) contiene una lógica interna que le es propia y que, por este motivo, la complementariedad en su evolución, necesaria para asegurar la coherencia global de un sistema, no define por adelantado una dirección dada de una evolución garantizada.

Las tres religiones llamadas del Libro: ¿una o tres metafísicas religiosas?

Las tres religiones se autoproclaman monoteístas y se honran por ello. Pretenden ser –cada una de la manera más justa, naturalmente– las únicas que lo son, y manifiestan en consecuencia un desprecio que roza la arrogancia hacia el resto de creencias religiosas que, al no haber concebido al Dios único, abstracto, el mismo para todos los seres humanos, serían por ello mismo –lo reconozcan o no– «primitivas» e «inferiores».

Por añadidura, las tres religiones se proclaman «reveladas» por este Dios único y niegan esta cualidad en las otras. Así pues, éstas serían religiones «inventadas», falsas. Por supuesto, los paladines de las otras religiones creen igualmente en la revelación. Revelación y sagrado son sinónimos. La distinción entre las religiones del Libro y el resto es arrogancia ideológica.

El parentesco entre las tres religiones llamadas del Libro es un hecho histórico evidente. Las tres tienen un libro sagrado en común, la Biblia de los judíos (el Antiguo Testamento para los cristianos). Aunque esta Biblia se presenta con variaciones fuertemente diferenciadas para los judíos y para los musulmanes, cada uno evidentemente pretende que su versión es la «buena», la que ha sido realmente «revelada». Los católicos y los protestantes, por el contrario, aceptan las versiones judías de la Biblia, los primeros el corpus de los judíos en la diáspora, los segundos el de los judíos en Jerusalén. Este parentesco podría explicarse de manera muy prosaica por el lugar geográfico del nacimiento de la tres religiones. Cristo vivió en Palestina, junto a las comunidades judías del país y quizá en su seno. El islam nació en un país próximo, penetrado por las creencias de los judíos y de los cristianos, y desafiado por éstas, principalmente por el cristianismo de las sociedades civilizadas que le rodeaban casi de Bizancio a Etiopía.

Por ello mismo el parentesco ni excluye ni implica a priori la unidad fundamental de la metafísica de las tres religiones. Para responder a esta cuestión será necesario medir la importancia –fundamental, menor o insignificante– del tronco común

que ellas comparten. ¿Cómo marcó este tronco común las opciones metafísicas y las vivencias sociales de los grupos de pueblos que se repartieron las tres religiones?

Todos los pueblos del planeta tienen una mitología que explica la creación y su lugar dentro de ésta. Todos, en un principio, se conceden en este universo el lugar del «pueblo elegido», aquel cuya mitología es el relato verdadero de la creación. Sus dioses son, por lo tanto, los «verdaderos»; el resto de pueblos están equivocados o han sido engañados. En un principio los dioses se conciben como particulares y diferentes de un pueblo a otro. Sin embargo, nunca han faltado, incluso desde muy temprano en la historia, espíritus muy lúcidos capaces de relativizar el alcance de los relatos mitológicos y la particularidad de los dioses. Una primera y saludable reacción consistió en aceptar la pluralidad de las verdades reveladas a unos y otros («cada pueblo tiene su verdad», es la misma expresada en diferentes lenguas) y, en cierto modo, la equivalencia de los dioses de cada uno. Esta reacción favorecía el sincretismo, que encontramos por ejemplo en el Imperio romano, que asocia pueblos diversos, así como en tantos otros lugares, incluida el África contemporánea. Además, los préstamos recíprocos que las mitologías pudieron hacerse cada vez se conocen mejor. El progreso de la arqueología, de la historia y de la exégesis ha permitido descubrir «mitologías ancestrales», como las que relatan el Diluvio en el Oriente Próximo, el mito de Gilgamesh, etcétera.

Los judíos no son entonces el único pueblo en proclamarse «elegido»; todos han hecho lo mismo. ¿Continúan los judíos pensándolo seriamente? Dudo que así sea. En la realidad social de nuestra época, la mayoría de los judíos, incluso los que entre ellos son creyentes convencidos, así como el resto, saben sin duda que son únicamente seres humanos normales y corrientes. El matiz que puede aportarse en este plano es quizá que debido a la diáspora los judíos se han visto obligados para subsistir como tales a destacar su «especificidad» (en consecuencia, su vínculo religioso); pero, en este caso no son en absoluto los únicos.

A pesar de todo, nuestra sociedad moderna ha hecho algunos progresos desde hace más de dos mil años (incluso si el concepto de progreso debe ser arrojado a la basura, ¡digámoslo!). Muchos seres humanos de nuestro mundo moderno, incluso aquellos que permanecen fuertemente aferrados a sus propias creencias, han relativizado algo sus referencias religiosas. Son, quizá, más «tolerantes», no solamente en sus comportamientos cotidianos exteriores, sino también –y esto es más importante– en el íntimo respeto hacia las creencias de los demás.

Debido a este progreso, las mitologías de la creación quedaron también erosionadas con el tiempo. Ya no se las lee como al comienzo: literalmente. Muchos de nuestros contemporáneos –una vez más, incluidos los creyentes– aceptan que estas mitologías son mitologías, es decir, que tienen el estatuto de fábulas educadoras incluso, y justamente, si las consideran inspiradas por la divinidad. La Biblia de las

tres religiones del Libro, la mitología de los bororo o la de los dogones tienen un estatuto idéntico: el de constituir el texto sagrado de origen de las creencias de uno o varios pueblos.

La afirmación monoteísta es, en sí misma, un concepto estrictamente teológico. Cuando se dice que no hay más que un Dios, no se dice gran cosa; no es ni una evidencia ni una contraevidencia. El monoteísmo está, además, probablemente más extendido de lo que creen los partidarios de la distinción formal entre religiones monoteístas/religiones que ellos denominan politeístas. Muchos de entre aquellos que son acusados de «politeísmo» clasifican jerárquicamente sus divinidades y las acompañan frecuentemente de expresiones diversas de una misma y única fuerza sobrenatural.

Por lo demás, ¿son los monoteístas tan fuertes como proclaman? Todas las religiones, judaísmo, cristianismo e incluso el islam, afirman la existencia de seres sobrenaturales además de Dios: ángeles, demonios, *djins*, etc. Algunos seres humanos, dicen, están «inspirados» por la divinidad: santos o profetas vehiculan la palabra de Dios. Las tres religiones del Libro conocen a Satán en los alrededores de Dios, incluso si jerarquizan los poderes de ambos en beneficio del segundo. Antes y después de las tres religiones del Libro existió la misma concepción dual de lo sobrenatural en Zoroastro, los maniqueos y otros. Y en el cristianismo el Dios único formado por tres personas distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo –objeto de un misterio y de debates teológicos que han animado las disputas entre los cristianos heréticos y los demás–, matiza el concepto de monoteísmo. ¿Cómo entonces distinguir la palabra de Dios de aquella que éste inspira a través de sus profetas y de su hijo? Desde el punto de vista del análisis del texto metafísico, se trata de la misma cosa.

Sin duda, las tres religiones del Libro afirmaron con más fuerza este carácter monoteísta e introdujeron una cierta forma de racionalidad en otros aspectos de sus elementos constitutivos, éticos y organizativos. Estamos entonces tentados de establecer una correspondencia entre esta evolución religiosa y las sociedades del antiguo Oriente Próximo, con la superación de la organización por linaje y la opción por la construcción del Estado. Pero si es plausible este ajuste mutuo de la base social y de la instancia religiosa, no por ello constituye la única forma histórica posible: otras sociedades, no menos avanzadas, en la India y en China por ejemplo, respondieron a estas exigencias con otros medios: en China mediante la adopción de una metafísica no religiosa (el confucianismo); en la India, a través de la libertad de la invención religiosa (el hinduismo).

Aun a riesgo de ver a algunos protestar violentamente, añadiría que las tres religiones en cuestión, así como las otras, cristalizaron en momentos en los que las tentaciones del sincretismo eran fuertes. Los sabios pudieron hacer que aparecieran «préstamos», por ejemplo del cristianismo respecto a la religión del antiguo Egipto,

del judaísmo respecto a las religiones del antiguo Oriente (Baal y otras), del islam respecto a las creencias de la península Arábiga, etc. Si avanzamos un paso en dirección de los ritos, prohibiciones alimenticias y otros elementos del mismo género, los préstamos son aun más visibles. Ningún creyente se molestará en reconocer este hecho; para él únicamente probaría que Dios inspiró a los seres humanos a lo largo de toda la historia, antes incluso de que la religión a la que pertenece fuera revelada.

Entre las tres religiones del Libro, la proximidad judaísmo-islam es la más fuerte. Los estudiosos de las religiones han indicado, no sin argumentos, que el islam es en gran medida una arabización del judaísmo. No solamente porque sus preceptos, su legislación y sus ritos son en buena parte comunes a los de los judíos, sino también –y esto es lo fundamental– porque el islam comparte con el judaísmo la misma concepción de la relación religión/sociedad. La arabización del judaísmo es, por lo demás, anterior al mensaje del profeta del islam. La historia y el Corán reconocen la existencia de los *hanifs*, quienes se reclamaban del Dios de su ancestro Abraham, sin por ello declararse judíos. Dentro de este espíritu, el islam se afirmó como la religión revelada por Dios a la humanidad desde los orígenes, habiéndosela revelado al mismo Adán. De este modo, el islam existiría desde siempre, antes incluso de que Dios hablara por la voz de su profeta Mahoma. Pero habría sido olvidado o incomprendido por unos (los politeístas), y comprendido solamente en parte por los otros (los judíos y los cristianos).

Se comprende, así, la importancia que dan los musulmanes –o algunos de ellos– a un curioso debate. Existe, en efecto, una abundante literatura, no considerada herética por las autoridades que se autoproclaman «los» portadores del islam, consagrada a «probar» que Abraham no era judío sino árabe, etc. Esta demostración presenta apariencias de cientificidad: se invocan las excavaciones de Mesopotamia, la lingüística, la etimología de los nombres, etc. Para quien lee la Biblia como una mitología entre otras, el asunto no tiene ningún sentido ni conduce a nada: una mitología no se «corrige» ni pretende establecer quién era la persona real que se perfila tras el personaje mitológico.

Llegamos, por consiguiente, a la conclusión –en la perspectiva de la tesis de la arabización del judaísmo (o de la islamización del judaísmo)– de que el islam no retoma la Biblia de los judíos tal cual; ésta es revisada y corregida.

La concomitancia entre la aparición del islam y la unificación política de la península Arábiga es de tal evidencia que hace que muchos historiadores árabes digan que el monoteísmo –al reemplazar la pluralidad de las divinidades tribales– fue el vehículo de la formación nacional árabe, ya que obedecer al mismo Dios era sinónimo de obedecer al mismo poder político. Ahora bien, los árabes conocían bien el monoteísmo cristiano y judaico, pero si hubieran optado por el cristianismo, habrían corrido el riesgo de caer en la dependencia de Bizancio, quien dominaba la región,

cosa que temían por encima de todo. Por el contrario, al retomar por su cuenta una forma de judaísmo, no corrían ningún riesgo, al no asociarse la religión judía a un sistema estatal. Así pues, se sentían fuertemente atraídos a hacer una lectura singular del judaísmo y a apropiarse del mismo al tiempo que se negaban a considerarlo como la religión propia de un pueblo semita particular, el hebreo, optando, por el contrario, por proclamarla como religión revelada a sus propios ancestros, semitas igualmente, pero árabes.

Por otro lado, las características del medio en el que el cristianismo y el islam se constituyeron son bien distintas: el islam se constituyó en la integralidad de sus dogmas en el seno de un pequeño medio homogéneo, el de las tribus árabes de la Meca y de Medina. Debía llevar fatalmente, por lo tanto, las señales de este origen. Hasta tal punto que la vocación universal de esta religión no quedó establecida desde el comienzo: en un primer momento, cuando la conquista árabe se extiende más allá de la península, la tendencia dominante entre los árabes era la de reservarse el islam y dejar que los pueblos conquistados mantuvieran sus religiones. Pero un doble movimiento abrió su vocación universal: la espontánea conversión de importantes segmentos de las poblaciones conquistadas y la acogida finalmente favorable por parte de los propios árabes de estas conversiones. Por el contrario, el cristianismo se constituyó en el medio cosmopolita del Imperio romano de cultura helenística; su formación, además, fue más lenta. Estuvo, pues, marcado desde el origen por ese medio multiétnico y multicultural que favorecía su vocación en pro del universalismo.

Una última observación. ¿Constituye en verdad el monoteísmo un prodigioso avance del pensamiento, un «progreso» cualitativo? No faltan espíritus malignos (y quien dice maligno dice malintencionado, inspirado por el Maligno, el diablo) que intentan la aproximación de ese Dios único (en el imaginario popular –y también quizá en la visión depurada de los doctos– un hombre viejo, de barba blanca, símbolo de sabiduría y autoridad) y el patriarca del patriarcado, el autócrata de los sistemas de poder. En este imaginario, que traduce bien la vivencia, es evidente que el viejo varón sabio está más cerca de Dios que una mujer o un joven: proyección en el cielo que legitima el patriarcado y la autocracia que gobiernan aquí abajo. La supresión, entre otras cosas, de las divinidades femeninas, siempre importantes en las religiones no monoteístas, no podía sino acentuar la dominación patriarcal. Estos espíritus malignos dirán que ese Dios único todopoderoso les despoja a ellos, pobres miserables, de todo poder, ya que, de entre los numerosos dioses en concurrencia y en conflicto, se puede pedir en su auxilio a aquel que esté mejor predispuesto para servirnos y, a la griega, hacer burla con la mano a aquel que nos fastidia. ¿Es un azar que la democracia griega sea politeísta? ¿Es por azar si en las áreas que dominarán estas grandes religiones –cristianismo e islam– desapareció esta democracia? Pero

señalaremos que el poder que adopta en China una metafísica no religiosa, y en la India el pluralismo religioso hindú, no ha sido otra cosa sino una autocracia.

Religiones y sociedad: el riesgo teocrático

Las religiones no son sólo metafísicas; ellas se expresan igualmente como realidades sociales. Metafísica y función social se mezclan y determinan mutuamente en una dialéctica histórica en movimiento. Las eventuales especificidades de su expresión metafísica son, pues, separables de aquellas que conciernen a los sistemas sociales en.los cuales se sitúan y sobre los que operan.

Un punto de partida útil para responder a la pregunta planteada hace un instante –si en lo esencial las tres religiones del Libro son una o varias– consiste en partir de la visión del tiempo histórico que proponen.

El judaísmo cree en el fin de los tiempos. Su hora sonará con la llegada del Mesías que organizará su reino sobre la tierra, es decir, la sociedad al fin justa y feliz por toda la eternidad. El creyente convencido no cree que este reino de justicia pueda ser conquistado por la acción humana antes de ese fin de los tiempos. Es la razón por la cual algunos judíos rechazan el Estado de Israel. Sin embargo, por el momento ese Mesías no ha llegado, hasta hoy al menos. El fin de los tiempos está entonces ante nosotros.

El islam adoptó sobre esta cuestión fundamental una posición diferente. El profeta organizó durante su vida aquí abajo una sociedad justa. En este sentido, aunque haya sido él mismo calificado de profeta –incluso siendo el último de los profetas, ya que no habrá ninguno más después de él–, este profeta puede ser considerado como aquel que los judíos llaman el Mesías: se trata del organizador del reino de Dios en la tierra. Sé perfectamente que esta interpretación del islam y del tiempo del profeta no es la única entre los propios creyentes musulmanes. Muchos musulmanes –y no necesariamente una minoría de aquellos que se creen ilustrados– jamás han dicho, ni dicen, que sería necesario establecer o restablecer el sistema de la sociedad de Medina. Argumentan que de esa época, desaparecida para siempre, únicamente pueden extraerse lecciones generales, valores morales, ejemplos y principios de inspiración; nada más. ¿No será porque el profeta no está ya ahí para dirigir la sociedad y nadie es capaz de reemplazarlo? El problema está en adaptar estos principios a las realidades cambiantes del tiempo. Desde ese momento, un imponente margen deja vía libre para la discusión, para las opiniones diversas. Ahora bien, este concepto relativista dominó, de hecho, la historia real de los musulmanes; pero no es más que un concepto, y por ello puede ser rechazado. Podemos sustituirlo por la idea de que la organización social del tiempo del profeta constituye, en realidad, el modelo final de la historia, aquel al que es necesario aferrarse, que hay que reproducir o al que hay que regresar si nos hemos separado de

él. Una interpretación que, si se quiere, se puede calificar de fundamentalista, puesto que llama a regresar a las «fuentes», a los fundamentos. Existe, ha existido siempre. Y va hoy día viento en popa. Pero no ocupa el centro de la escena, no se impone o no parece hacerlo excepto en las coyunturas particulares, de las que, por el contrario, habría que analizar bien las razones. Lo que importa aquí es saber que este concepto coloca el futuro en el pasado. El fin de los tiempos comenzó hace quince siglos y, en lo esencial, la historia se detuvo ahí. Lo que pudo llegar después en la historia real carece de importancia, puesto que esta historia no suministra a aquellos musulmanes que se adhieren a esta interpretación ninguna lección digna de ser reconocida.

El cristianismo adoptó un tercer punto de vista sobre esta cuestión del fin de los tiempos, un punto de vista que le separa del judaísmo y del islam y le otorga su especificidad como metafísica y como fuerza que participa en la elaboración de la realidad social. Pero para ver esta diferencia, es necesario ir directamente al análisis de la realidad social en cuestión.

El judaísmo no es solamente la abstracción de un monoteísmo; ha sido igualmente el organizador de una sociedad histórica, la de los judíos en Palestina; más tarde, en parte el inspirador y organizador de comunidades judías en la diáspora.

Se conoce mal la historia real de los judíos en la antigua Palestina, mucho peor que la de otros pueblos de la región; quizá porque éstos, más fuertes y avanzados, dejaron más testimonios escritos y de otro tipo. Pero lo que se sabe con seguridad es que el judaísmo produjo una ley precisa, en extremo detallada. No únicamente algunos grandes principios morales de carácter general –las Tablas de Moisés parecen inspiradas en otras– sino mucho más: un conjunto de reglas que encuadran sólidamente la vida individual, familiar y social de los judíos. Leyes que regulan todo en el dominio de los derechos personales, el matrimonio, el divorcio, la filiación, la herencia, etc. Todas estas leyes son parte integrante de lo religioso, de lo sagrado, y son por ello difíciles, sino totalmente imposibles, de modificar. Estas leyes y esta reglamentación se acompañan de leyes penales no menos precisas, y además muy duras, incluso salvajes desde nuestro punto de vista contemporáneo (la lapidación de las mujeres adúlteras...); leyes, ellas mismas, parte integrante de lo sagrado. Finalmente, estas leyes operan en un marco fuertemente ritualizado: desde la circuncisión hasta la prohibición total de toda actividad el día del Sabat, pasando por los alimentos prohibidos, la lista es larga.

Quizá sea el formalismo preciso del conjunto de estas leyes, reglas y rituales lo que ha permitido a los judíos en la diáspora preservarse del inevitable contagio, asimilación y conversión. Quizá sea también éste uno de los motivos de la manifiesta hostilidad contra ellos (¡un motivo no es una excusa!).

Lo que parece cierto es que una concepción fuertemente social de la religión como ésta no deja ningún espacio para una sociedad laica; no produce sino un con-

cepto teocrático del poder, del cual los judíos han sido únicamente preservados por la diáspora: ya que el poder no puede inventar leyes, está ahí para aplicar aquellas que Dios estableció de una vez por todas. Se tiene tendencia hoy día a no llamar teocracia más que a las formas de poder que operan por medio del canal de una casta religiosa, que reivindica su monopolio porque solo ella conoce bien las leyes que es necesario aplicar, importando poco que esta casta se llame sínodo, iglesia u otra cosa, o incluso que carezca de nombre. Ésta es una reducción desafortunada: teocracia quiere decir poder de Dios y, por lo tanto, práctica de aquellos que hablan en su nombre. Teocracia se opone a modernidad si con este vocablo nos referimos al concepto fundamental de la democracia moderna, a saber: que los seres humanos establecen libremente sus leyes y que por ello son responsables de su historia.

La ley judía parece pobre en lo que concierne a la organización de los poderes, del derecho público, por usar el lenguaje moderno. Contrariamente a los Estados avanzados de la región –el Egipto faraónico, el Irán aqueménida (después sasánida), el país de Mesopotamia, Grecia y Roma– que produjeron modelos detallados de organización administrativa y política (poco importa que estos modelos no fueran democráticos), los judíos permanecieron encerrados en las formas políticas más zafias, en las que los poderes de los reyes o de los jueces son poco precisos. Pero esta debilidad no es más que un argumento suplementario a favor de la teocracia; el poder de Dios no carga con formas precisas...

Durante mucho tiempo olvidada por los judíos gracias a la diáspora, esta natural propensión a la teocracia emergería nuevamente en el Estado judeo-israelí contemporáneo. Esto sólo sorprenderá a quienes no quieren ver el judaísmo real como forma de organización social de fundamento religioso.

El islam ofrece, desde todos los puntos de vista, un riguroso paralelismo con el judaísmo. El islam ha regulado de la misma manera, en detalle y en su texto sagrado, todos los aspectos del derecho personal. Y lo mismo ha hecho en lo que se refiere al derecho penal, tan severo y formal como el de los judíos (aquí también incluso en detalle la analogía es perfecta: lapidación de las mujeres adúlteras...). Practica potentes rituales semejantes, de la circuncisión a los alimentos prohibidos, pasando por la oración a horas fijas (no importa cuándo) y en una fórmula repetitiva única (sin personalización posible). Se trata de un conjunto de reglas y prácticas que encuadran fuertemente a la sociedad y dejan poco margen a la innovación o a lo imaginario.

Poco importa aquí que todo esto haya podido parecer, pueda incluso parecer insuficiente para los creyentes más exigentes. En el islam histórico el sufismo le abre sus puertas y permite la expansión de místicas no ritualizadas.

Judíos y musulmanes son, sin embargo, como todo el mundo, gentes prácticas. Tienen necesidad de un derecho de las cosas que complete los derechos personales. Y éste lo toman prestado de los entornos adaptados a las exigencias de los tiempos.

Los musulmanes «islamizan» las prácticas y las leyes que descubren en los ambientes civilizados que conquistaron: el derecho musulmán traduce, en este plano, a veces palabra por palabra, el derecho bizantino. Dan a esta operación un maquillaje islámico, sagrado; pero no se trata más que de un maquillaje.

Los musulmanes, como los judíos, carecen de derecho público elaborado; y esto no se percibe como una desventaja, por la misma razón por la que no lo hacen los judíos. Pero se sabe bien que fue necesario paliar esta carencia inventando el califato (posterior al islam del profeta) y retomando las instituciones bizantinas y sasánidas. La falta de precisión en lo que concierne al poder supremo que no puede definirse por ser revelación divina no permitirá jamás superar realmente la teocracia pura y simple.

Autocracia y teocracia van a la par, pues ¿quién va a hablar en nombre de Dios sino para legislar (nadie tiene derecho a ello) o al menos para aplicar la ley, exista ésta o no? Sin duda lo hará el califa –o su sustituto, el sultán– sin grandes vacilaciones. Y el pueblo lo verá un poco como «el hombre de Dios en la tierra», incluso cuando los doctores de la ley se guarden a veces de decirlo.

En este sentido, el poder en los países musulmanes ha sido siempre teocrático, incluso si en la práctica su expresión ha sido siempre fuertemente atenuada por el hecho de que la teocracia a la que nos referimos no ha sido materializada por una casta especial de hombres religiosos. Los Estados de los musulmanes no pueden concebirse sino como Estados islámicos. En los dos únicos países de población musulmana que han conocido el laicismo (Turquía y la ex Asia central soviética) fue necesario romper ruidosa y oficialmente con el islam. Quizá estos países retornarán a la norma islámica, pero eso es otra historia.

En este plano, el islam político contemporáneo no es innovador; sólo va más lejos, y quiere transformar estos Estados teocráticos «blandos», contaminados por la modernidad del entorno, en Estados teocráticos en el sentido fuerte del término, es decir, dar el poder, entero y absoluto, a una casta religiosa –cuasi iglesia como en Irán, o el Azahar en Egipto– que tendría el monopolio del derecho de hablar de «la» religión, de «la» ley (de Dios), de expurgar la práctica social de todo aquello que, a sus ojos, no sea auténticamente islámico, tanto en la ley como en los ritos. En su defecto, es decir, si esta casta no logra imponerse como la única detentadora de la legitimidad islámica, «no importa quién» –es decir, en realidad los jefes de los clanes o de cualesquiera bandas– pueda pretenderlo, es la guerra civil permanente, como en Afganistán.

Había ya escrito este texto cuando tuve conocimiento de la crítica de la religión judía hecha por Israël Shahak[4]. La lectura de esta obra convencerá al lector de la

[4] Israël SHAHAK, *Jewish Fundamentalism in Israel*, Londres, Pluto Press, 2004.

extraordinaria similitud entre judaísmo e islam, al compartir una común concepción de la teocracia como única forma legítima del poder político. Las razones por las cuales Shahak explica el renacimiento del fundamentalismo judío en Israel son transferibles, palabra por palabra, al fundamentalismo islámico. Pero evidentemente ambas religiones, judía y musulmana, pueden también –si se quiere– ser interpretadas de manera distinta, pero no sin dificultad.

Al principio, el cristianismo se separó de la vía teocrática que más tarde seguiría, antes de que los pueblos de la cristiandad se separaran nuevamente de la misma. En el momento de su constitución, el cristianismo parecía no romper con la herencia judaica concerniente al fin de los tiempos. El anuncio del Juicio Final y de la segunda llegada del Mesías tiene ciertamente dimensiones escatológicas, fuertemente acentuadas en un texto como el Apocalipsis. Es, por otra parte, la razón por la cual toda la historia del cristianismo ha tenido ininterrumpidamente movimientos mesiánicos y milenaristas.

Sin embargo, por la naturaleza de su mensaje, el cristianismo rompía en realidad radicalmente con el judaísmo. Esta ruptura es fundamental, puesto que el mensaje que se expresa en la dramática historia de Cristo es claro: el Reino de Dios no es de esta Tierra, y no lo será nunca. Si el mismísimo hijo de Dios fue derrotado y crucificado en la Tierra, es evidente que la intención de Dios Padre no era la de establecer su reino aquí abajo, de hacer que reinaran en él definitivamente la justicia y la felicidad. Pero entonces, si Dios rechaza ponerse en el lugar de los seres humanos a la hora de resolver sus problemas, es a éstos a quienes corresponde tomar la responsabilidad de hacerlo. No hay así fin de los tiempos, y Cristo no lo anuncia ni llegado ni por venir. En esto, Cristo no es el Mesías esperado por el judaísmo, los judíos no se equivocaron al no reconocerlo como tal. El mensaje de Cristo puede ser interpretado como una invitación a los seres humanos para que hagan su historia, y si la hacen bien (es decir, inspirándose en los valores morales cuyo ejemplo él, el Mesías, da con su vida y con su muerte), se acercarán a Dios, a cuya imagen han sido creados. Fue esta interpretación la que terminó por imponerse y por dar al cristianismo moderno su particular estilo, fundado en una lectura de los Evangelios que permite imaginar el futuro como el encuentro entre la historia construida por los seres humanos y la intervención divina. El fin de los tiempos, imaginado como un producto exterior a la historia, desaparece.

La ruptura se extiende entonces a todo el campo reglado hasta entonces por la ley sagrada. Sin duda Cristo precisa que no ha venido para violar la ley (de los judíos); actitud lógica conforme a su mensaje esencial: no ha venido para sustituir con mejores leyes las antiguas. Sometidas al juicio de los hombres, estas leyes podrán ser cuestionadas. El propio Cristo dará ejemplo de ello, atacando una de esas leyes penales de entre las más formales y duras, precisamente la de la lapidación de las mujeres

adúlteras. Cuando dice «que aquel que jamás haya pecado arroje la primera piedra» abre las puertas del debate: ¿y si esta ley no fuera justa?; ¿y si solamente ocultara la hipocresía de los verdaderos pecadores? Los cristianos abandonarán entonces la ley y los rituales judíos; desaparecerá la circuncisión, las reglas del derecho personal se diversificarán a medida que la expansión del cristianismo fuera del medio judío se adapte a leyes y estatutos diferentes a los cuales no sustituirá un derecho cristiano inexistente; la prohibición de alimentos perderá fuerza, etcétera.

En un plano más dogmático, el cristianismo se comporta de la misma manera: no rompe abiertamente con el judaísmo, puesto que admite su texto sagrado (la Biblia), pero se apropia de ella «sin discusión», no sometiéndola ni a relectura ni a corrección, de resultas que casi anula su alcance. Yuxtapone a la Biblia otros textos sagrados, los Evangelios. Ahora bien, la moral que se propone en éstos (el amor al prójimo, la piedad, el perdón, la justicia...) es algo diferente a la que inspira el Antiguo Testamento. Además, los Evangelios no proponen nada lo suficientemente preciso como para inspirar una legislación positiva cualquiera en materia de estatuto personal o de derecho penal. Desde este punto de vista, estos textos rompen con la Torá y con el Corán.

No hay ya confusión posible entre el poder legítimo y Dios («al César lo que es del César»). Precepto insostenible desde que el poder, tras haber combatido el cristianismo durante tres siglos, cambia de campo y se hace cristiano. Desde mucho antes, en la clandestinidad de las iglesias en torno a las cuales se organizaban los cristianos, incluso después de que el mismo emperador se convirtiera en el protector armado del cristianismo, se elabora un nuevo derecho, un derecho que se llamará «cristiano». En principio, en el ámbito del derecho de las personas. ¿Qué es una familia cristiana? Hay que precisar sus contornos, legislar sobre este terreno. Será un proceso largo, fluctuante, y nunca se llegará a un acuerdo, ya que se aceptan leyes y costumbres anteriores, diferentes aquí y allá, incluso cuando progresivamente estas leyes sean revestidas por el prestigio de lo sagrado: los derechos canónicos católicos (hay uno para las Iglesias orientales y otro para las occidentales) y las formas jurídicas de las diferentes Iglesias ortodoxas y protestantes son el resultado de esta lenta evolución.

En lo que concierne a la organización de los poderes, a la relación político/religiosa, mismas fluctuaciones, misma evolución hacia la sacralización. Las iglesias, que se habían constituido como partidos clandestinos, que diríamos en el lenguaje de nuestra época, subsisten como tales tras «la toma de poder». En la medida en que fueron democráticas, en el sentido banal de estar cerca de sus fieles, aunque fuera por necesidad, pierden este carácter: se acercan al poder, se alejan, si hace falta, de los fieles que en adelante «encuadran» por cuenta del primero. Por su parte, el poder no se deja domesticar por las iglesias; él tiene sus propias reglas de

evolución dinástica; institucionaliza las exigencias del nuevo sistema –feudal en el Occidente romano-bárbaro, imperial en el Oriente bizantino– y somete, en la medida de lo posible, a las iglesias a su propia lógica. No obstante, la fusión progresa y, exactamente lo mismo que el califa, el señor o el rey se convierten en personajes más o menos sagrados.

La cristiandad se aproxima así a un modelo de teocracia «suave» administrada conjuntamente por hombres religiosos y por laicos del poder que no dejan de proclamarse tan cristianos como las gentes de Iglesia; lo mismo que en tierra del islam. Cuando, en tierra cristiana, la revolución burguesa cuestione el concepto de eternidad del orden social que se pretende asentado en los principios cristianos inmutables (o pretendidos como tales); cuando esta revolución abra las puertas a la modernidad, invente una democracia (por muy limitada que haya sido su puesta en práctica); cuando la Ilustración declare que los hombres (¡pero no las mujeres de la época!) hacen su historia y que deben elegir sus leyes (y cambiarlas), los defensores del viejo orden denunciarán, en el nombre del cristianismo, esta desmesurada ambición de liberación humana, de emancipación. Se comprende entonces cómo Joseph de Maistre, en la Francia reaccionaria de la Restauración, puede proclamar que la democracia es un absurdo, un sueño peligroso y criminal, ya que sólo Dios legisla, y Dios ha producido leyes que tan sólo hay que aplicar, y nada más, sin ejercitar la imaginación en querer inventar otras mejores. ¡Un texto que el ayatolá Jomeini o Cheikh El Azhar habrían podido escribir palabra por palabra!

Poco importa que en la época en la que Joseph de Maistre escribió, a comienzos del siglo XIX, no se supiera ya qué eran esas «leyes» que Dios había decretado para la cristiandad. ¿Las Tablas de Moisés? ¿O más sencillamente todas esas tradiciones romanas, germánicas y eslavas –muy poco cristianas– que han abastecido la trama del tejido de las sociedades europeas llamadas cristianas?

Cuando Joseph de Maistre escribe es, de todos modos, demasiado tarde. Las sociedades europeas le han cogido gusto a dotarse por sí mismas de sus propias leyes, sin necesariamente hacer referencia ninguna a los principios cristianos que de cuando en cuando se invocan aquí y allí sin rigidez ni gran convicción. Estas sociedades se enfrentan a nuevas exigencias con una objetiva necesidad de actuar de ese modo. El riesgo teocrático definitivamente queda superado.

Del antiguo debate –conciliar fe y razón– al debate moderno: laicizar el poder social

Proclamar que sólo Dios es legislador está muy bien en la teoría, pero es muy poco práctico. Musulmanes y cristianos experimentarán esto en sus respectivos entornos.

Altamente civilizadas, las sociedades de la Edad Media musulmana y europea se enfrentarán a un problema mayor e idéntico: el de cómo conciliar la fe –más exactamente, su religión, que es el fundamento de la legitimidad del poder– y la razón, de la que se tiene necesidad cada día no sólo para solucionar los pequeños problemas de la vida técnica y cotidiana, sino igualmente para inspirar leyes y reglamentos en respuesta a las nuevas necesidades.

Musulmanes, cristianos y judíos de la diáspora resolverán este problema del mismo modo, con los mismos métodos (la escolástica aristotélica) –que no son métodos ni judíos ni islámicos ni cristianos, ¡sino griegos!– y con los mismos brillantes resultados. Las vanguardias –Averroes entre los musulmanes, santo Tomás de Aquino entre los cristianos o Maimónides entre los judíos en tierra del islam– irán mucho más lejos. Sabrán relativizar los dogmas, interpretar los textos sagrados tanto como sea necesario, paliar sus insuficiencias, sustituir la lectura textual por las imágenes del ejemplo educador. Los más audaces frecuentemente serán condenados por herejes (ése fue el caso de Ibn Rochd) por los intérpretes conservadores al servicio de los poderes. Pero qué importa. La sociedad europea en movimiento vive según los preceptos que estas vanguardias recomendaban, mientras que el mundo musulmán que rechaza hacer lo mismo entró por ese motivo en el declive del que no ha salido todavía. Ghazali, el portavoz del conservadurismo islámico, el enemigo de Ibn Rochd, ha permanecido hasta el día de hoy entre los ayatolás «revolucionarios» de Irán, como en El Azhar o en Arabia Saudí, esto es, como la «referencia» definitiva de toda materia.

A partir del Renacimiento, pero sobre todo después de la Ilustración, el Occidente europeo cristiano sale del viejo debate para iniciar uno nuevo.

No se trata ya de conciliar fe y razón, sino razón y emancipación. La razón se ha independizado: no niega que pueda existir un campo en el que la fe se despliegue, pero ella ha dejado de interesarse en él. Se trata, en lo sucesivo, de legitimar nuevas necesidades: la libertad del individuo, la emancipación de la sociedad que se arriesga a inventar sus leyes, a afrontar su propio futuro. La modernidad reside precisamente en esta ruptura cualitativa con el pasado.

Esta nueva visión implica un total laicismo, es decir, el abandono de la referencia a la religión y a toda fuerza metasocial en el debate sobre las leyes. Evidentemente, las diferentes sociedades burguesas irán más o menos lejos tanto en este dominio como en otros, según las circunstancias. Cuanto mayores compromisos haga la burguesía con el Antiguo Regimen, menos rotundo será el laicismo.

El cristianismo moderno se adaptó a esta profunda transformación social. Para ello fue preciso que se reinterpretase enteramente, que renunciase a su ambición de hacer reinar su ley, que aceptase inspirar las almas de los creyentes en la libertad y concurrencia de sus adversarios. Ejercicio benéfico, ya que, al hacerse modernos,

los cristianos descubrieron la debilidad de las leyes que sus ancestros atribuyeron a Dios.

El cristianismo moderno se convirtió en una religión sin dogmas

Cualesquiera que hayan sido los avances logrados por la tentativa de conciliar fe y razón, no por ello resulta menos necesario reconocer sus límites. En efecto, los progresos se bloquean en musulmanes y judíos en la antigua problemática, y quedaron finalmente anulados en beneficio de un retorno a la ortodoxia de los orígenes. Por el contrario, en el mundo cristiano occidental quizá estos avances han podido preparar –sin necesariamente haberlo concebido– su propia superación.

¿Cómo podemos intentar explicar este fracaso de unos y el éxito de otros, que se convertirán en los inventores de la modernidad? La tradición materialista de la historia da prioridad al desarrollo social, y supone por ello que las religiones –en su calidad de instancia ideológica– terminan por reinterpretarse ellas mismas para satisfacer las exigencias del movimiento de la realidad. Esta hipótesis de búsqueda es ciertamente más fecunda que su opuesta, que afirma que las religiones constituirían conjuntos dogmáticos dados de una vez y para siempre, esto es, invariantes históricas. Esta segunda hipótesis, actualmente muy en boga, prohibe cualquier reflexión sobre el movimiento general de la historia de la humanidad tomada en su conjunto, y se cierra en la afirmación de la «diferencia irreductible entre las culturas».

Pero la hipótesis materialista no excluye la reflexión sobre las razones por las cuales ciertas evoluciones del pensamiento religioso se han abierto camino en esta dirección y no en otras. Porque la instancia religiosa –como cada una de las instancias constitutivas de la realidad social (ideológica, política, económica)– se mueve en su propia lógica. Las lógicas de cada una de las instancias pueden o bien facilitar su evolución paralela, asegurando la aceleración del cambio social, o bien entrar en conflicto y bloquearlo. En este caso, ¿quién prevalecerá? Es imposible preverlo; y es en esta subdeterminación en donde reside la libertad de las sociedades cuyas elecciones (someter tal instancia particular a la lógica impuesta por la evolución de otra) hacen la historia real.

Esta última reflexión –e hipótesis de subdeterminación– nos permitirá quizá avanzar en la respuesta a la pregunta aquí planteada.

El judaísmo y el islam se han constituido históricamente por la afirmación de que la sociedad (judía o musulmana) es una sociedad cuyo verdadero rey es Dios. El principio de la «hakimiya», reintroducido por los fundamentalistas musulmanes de nuestra época, no hace sino reafirmar este principio de manera extrema para extraer de él todas las conclusiones posibles. Además, el judaísmo y el islam dan a su texto sagrado de origen (la Torá y el Corán) la interpretación más fuerte posible: ninguna palabra es super-

flua. Hasta el punto de que en ambos casos, los hombres religiosos siempre han expresado fuertes reservas ante cualquier traducción del texto, hebreo y árabe en su caso. Los pueblos judío y musulmán son pueblos de la exégesis. El Talmud para los judíos, el Fiqh para los musulmanes, no tienen su equivalente en la lectura de los Evangelios.

Este doble principio judeo-islámico explica sin duda muchos aspectos visibles de lo que han sido las sociedades judías y musulmanas, porque los textos sagrados pueden entonces ser leídos como libros de leyes –e incluso de constituciones (la de Arabia Saudí proclama que el Corán es la constitución política del Estado)– que regulan todos los detalles de la vida cotidiana (el derecho de las personas, el código penal, el derecho civil, las liturgias) e invitan al creyente a «renunciar a su voluntad propia para someterse íntegramente a la de Dios» y, como se ha escrito muchas veces, imaginan esta vida como si tuviera que ser regulada en todos sus detalles igual que en un convento.

La conciliación fe-razón se despliega dentro de los límites impuestos por este doble principio, tanto en el musulmán Averroes como en el judío Maimónides. Y en ambos casos, la reacción tradicionalista la ha llevado, con el retorno al Kalam en Ashari y Ghazali, a la exégesis talmúdica preconizada por Judah Halevy. En ambos casos se proclamará que la certeza reside en la revelación y no en la razón. Judíos y musulmanes pasaban la página de la filosofía. Este fracaso de la reforma religiosa que acompañó al estancamiento y después al declive de las sociedades musulmanas debía, por la fuerza de las cosas y en ambos casos, saldarse con la acentuación del carácter formalista, legalista y ritualista de la interpretación de la religión. La compensación a este empobrecimiento se encontró en ambos casos en el desarrollo de sectas místicas: sufíes musulmanes y cabalistas judíos, que además tomaron en gran medida sus métodos de las tradiciones llegadas de la India.

Si el cristianismo se ha revelado finalmente más flexible, y si por ello pudo romperse el encierro en los horizontes de la conciliación fe-razón, es quizá, al menos en parte, por las razones anteriormente mencionadas: porque el cristianismo no se proponía establecer el reino de Dios sobre la tierra, porque los Evangelios no se erigieron en sistema positivo de leyes. Ahora podemos comprender la siguiente paradoja: aunque la Iglesia católica esté fuertemente organizada y tenga una autoridad oficial que puede imponer su interpretación de la religión, no ha resistido a los asaltos de la nueva problemática que separa razón y fe, y es el cristianismo quien ha debido adaptarse a la nueva concepción emancipadora de la razón, mientras que la ausencia de una autoridad de ese tipo en el islam posterior al profeta y en el judaísmo después de la destrucción del Templo y la dispersión del sanedrín, no ha obstaculizado el mantenimiento de la ortodoxia de los orígenes.

Los judíos de la diáspora en tierras europeas no podían evitar que les afectara la radical transformación de la sociedad y de las concepciones de la relación existente entre ésta y la religión.

Moses Mendelsohn trató, en el siglo XVIII, de ajustar el paso y de hacer en el judaísmo una revolución análoga a aquella con la cual la sociedad cristiana se había comprometido. Interpretando libremente la Torá, en la que ya no ve una legislación obligatoria, sino solamente una fuente de inspiración que cada cual puede usar según su necesidad, Mendelsohn se adentraba en la vía de la laicización de la sociedad. La evolución de la propia sociedad europea contribuía a facilitar esta asimilación de los judíos, cuya «nación» es declarada difunta por la Revolución francesa, que sólo conocía ciudadanos, eventualmente de confesión israelita. Desde entonces, el riesgo de que el judaísmo desapareciera progresivamente en la indiferencia que la burguesía israelita de Europa occidental y central compartía con toda su clase, incluidas sus fracciones de creyentes cristianos, fue grande.

El persistente antisemitismo –por todo tipo de razones religiosas o simplemente políticas–, sobre todo en Europa oriental, no permitía que la Reforma triunfara en el judaísmo como lo hizo entre las poblaciones de origen cristiano. Se perfila así una contrarreforma que se desarrolla en los guetos y que adquiere la forma del hasidismo, permitiendo de este modo a los judíos encontrar una compensación a su estatuto inferiorizado y asumiendo su humillación mediante el amor de Dios.

La cultura del mundo moderno ya no es «cristiana» ni «judeocristiana», como en adelante escribirán los medios de comunicación contemporáneos. Esta última expresión no tiene además ningún sentido. ¿Cómo explicar entonces su uso tan extendido? A mi modo de ver, es muy sencillo: la Europa cristiana había sido muy antijudía (se la tachó de antisemita cuando la referencia a la religión fue sustituida con la pseudo-«raza» en el siglo XIX) por razones cuya discusión nos sacaría del marco de estas reflexiones. Tardíamente, después de que el antisemitismo condujera a los horrores del nazismo, Europa, advirtiendo la dimensión de su crimen, adoptaría esta expresión de judeocristiano en una simpática y loable intención de arrancar de raíz su antisemitismo. Habría sido más convincente reconocer directamente las decisivas contribuciones de tantos pensadores «judíos» al progreso de Europa. Las comillas se utilizan aquí simplemente porque la cultura moderna no es ni cristiana ni judeocristiana: es burguesa.

El criterio se ha desplazado del campo dominado por el viejo debate (conciliar la fe –una religión– y la razón) para situarse en un terreno que ignora la religión. Los pensadores modernos no son entonces fundamentalmente ni cristianos ni judíos. La civilización burguesa no es la creación del cristianismo o del judeocristianismo. Al contrario, son el cristianismo y el judaísmo de los judíos de Europa occidental los que se adaptaron a la civilización burguesa. Se espera que el islam haga lo mismo. Es la condición para que los pueblos musulmanes participen en la conformación del mundo y no queden excluidos de la misma.

La Reforma es un movimiento sumamente complejo, tanto en sus dimensiones doctrinales religiosas como en el alcance de las transformaciones sociales que la acompañaron. Además, se desarrolla en territorios europeos muy distintos entre sí, en los núcleos más avanzados en la invención del capitalismo (las Provincias Unidas, Inglaterra) y en las regiones atrasadas (Alemania, Escandinavia). En estas condiciones, es peligroso hablar de «protestantismo» en singular.

En el plano dogmático, todos los grandes reformadores han apelado a un «retorno a las fuentes» y con ese ánimo han rehabilitado el Antiguo Testamento que el catolicismo y la ortodoxia habían marginado. He desarrollado anteriormente la idea de que el cristianismo, en efecto, se había constituido no en continuidad con el judaísmo, sino en ruptura con él. El uso, hoy día corriente, del calificativo «juedocristiano», popularizado por la expansión de un cierto discurso protestante (en lo esencial, particular de Estados Unidos), implica una inversión de la visión de las relaciones entre estas dos religiones monoteístas, a la cual los católicos (pero nunca los ortodoxos) se sumaron tardíamente y sin gran convicción más o menos por oportunismo político.

La llamada al «regreso a las fuentes» es un método que hallamos casi siempre en los movimientos que se reivindican religiosos. Pero en sí mismo no significa apenas nada, siendo decisiva siempre la interpretación de las fuentes en cuestión. En la Reforma, los fragmentos de ideologías y los sistemas de valores que se expresan sobre este terreno de lo religioso conservan todas las señales de formas primitivas de reacción al desafío capitalista naciente. El Renacimiento fue más lejos en algunos de sus aspectos (Maquiavelo es uno de los testimonios más elocuentes). Ahora bien, el Renacimiento se desarrolla en territorio católico (Italia). Y la gestión de algunas ciudades italianas como verdaderas sociedades comerciales dirigidas por el sindicato de los accionistas más ricos (Venecia es el prototipo) estableció una relación con las formas primeras del capitalismo más limpia aun de lo que será la relación protestantismo/capitalismo. Más adelante, la Ilustración que se desarrolla en países católicos (Francia) y en otros protestantes (Inglaterra, Países Bajos y Alemania) se sitúa más en la tradición laica del Renacimiento que en la de la reforma religiosa. Finalmente, la Revolución francesa, por su carácter radical, da al laicismo su pleno vigor, abandonando deliberadamente el terreno de las interpretaciones religiosas para situarse en el de la política moderna, que es ampliamente producto de su invención.

Se comprende entonces que, según las circunstancias históricas, la Reforma haya podido acabar, bien con la institución de Iglesias nacionales al servicio del compromiso monarquía/Antiguo Régimen/gran burguesía emergente, bien con el repliegue de las clases dominadas en sectas que desarrollan visiones apocalípticas.

El catolicismo, debido a su estructura jerarquizada, durante mucho tiempo rígida frente al desafío de los tiempos modernos, terminó él también por abrirse a la reinterpretación de los dogmas, con resultados finales que no son desdeñables. No me sorprende, en estas condiciones, que los nuevos avances en la interpretación de lo religioso –me refiero a los avances que en la actualidad representa la teología de la liberación– encontraran un terreno de reflexión fértil entre los católicos antes que entre los protestantes. ¡Decididamente la tesis de Weber no vale gran cosa!

Hubo también un bello ejemplo de involución en la interpretación religiosa asociada a la Reforma. Las sectas protestantes que se vieron obligadas a emigrar de Inglaterra en el siglo XVII habían desarrollado una interpretación muy particular del cristianismo, que no compartían ni los católicos ni los ortodoxos, ni siquiera –al menos con el mismo grado de extremismo– la mayoría de los protestantes europeos, incluidos, por supuesto, los anglicanos, predominantes en las clases dirigentes de Inglaterra.

Esta particular forma de protestantismo implantada en Nueva Inglaterra estará llamada a marcar la ideología estadounidense, ya que será el medio por el cual la nueva sociedad estadounidense partirá a la conquista del continente, legitimándola en los términos expuestos en la Biblia (la violenta conquista de Israel de la tierra prometida, tema repetido hasta la saciedad en el discurso estadounidense). Más adelante, Estados Unidos extenderá al planeta entero su proyecto de realizar la obra que «Dios» le ha ordenado llevar a cabo, ya que el pueblo estadounidense se vive como el «pueblo elegido», sinónimo, en realidad, de *Herrenvolk*, por retomar la terminología nazi paralela. En realidad, hemos llegado a esto hoy día. Y ello porque el imperialismo estadounidense (y no «el Imperio») está llamado a ser aun más salvaje que lo que fueron sus predecesores (que no se declaraban investidos de ninguna misión divina).

En todos los casos, se trate de sociedades católicas o protestantes, de una escuela o de otra, no doy a la interpretación religiosa un papel independiente determinante en la organización y el funcionamiento del poder real dominante.

El pasado no se convierte por la fuerza de las cosas en «transmisión atávica»; la historia transforma a los pueblos y las interpretaciones religiosas: incluso cuando persisten en formas aparentemente «antiguas» y petrificadas, son ellas mismas el objeto de revisión de su articulación con las demás dimensiones de la realidad social.

Dado que las evoluciones históricas de Europa, por una parte, y de Estados Unidos, por otra, han sido diferentes –católicas o protestantes–, las sociedades europeas y la sociedad estadounidense tienen hoy día culturas políticas divergentes.

La cultura política es el producto de la historia considerada en su larga duración, la cual es siempre, por supuesto, propia de cada país. En este plano, la historia de Estados Unidos está marcada por especificidades que se separan de aquellas que caracterizan la historia del continente europeo: la fundación de Nueva Inglaterra

por sectas protestantes extremistas, el genocidio de los indios, la esclavitud de los negros, el desarrollo de «comunitarismos» asociados a la sucesión de olas de migraciones del siglo XIX.

La «Revolución americana», tan apreciada por muchos revolucionarios de 1789 y hoy día más alabada que nunca, no fue más que una guerra de independencia, limitada y sin consecuencias sociales. En su revuelta contra la monarquía inglesa, los colonos americanos no deseaban en absoluto transformar las relaciones económicas y sociales, sino tan sólo no tener que compartir los beneficios con la clase dirigente de la madre patria. Querían el poder para ellos, no para hacer algo distinto a lo que hicieron durante la época colonial, sino para continuar haciéndolo con mayor determinación y beneficio. Sus objetivos eran ante todo el afán de expansión hacia el oeste, que implicaba, entre otras cosas, el genocidio de los indios. En este marco, el mantenimiento de la esclavitud no fue tampoco objeto de ningún cuestionamiento. Los grandes jefes de la Revolución americana eran casi todos propietarios esclavistas, y sus prejuicios, en este dominio, inquebrantables.

Las sucesivas olas de inmigración desempeñaron igualmente su papel en el fortalecimiento de la ideología estadounidense. Ciertamente, los inmigrantes no son responsables de la miseria y de la opresión que están en el origen de su partida; son, al contrario, sus víctimas. Pero las circunstancias –es decir, su emigración– les conducen a renunciar a la lucha colectiva para cambiar las condiciones comunes a sus clases o grupos dentro de su propio país, en beneficio de una adhesión a la ideología del éxito individual en el país de acogida. Esta adhesión es alentada por el sistema estadounidense, y lo hace a la perfección. Se retrasa así la toma de conciencia de clase, la cual, apenas ha comenzado a madurar, debe hacer frente a una nueva ola de inmigrantes, quedando así abortada la cristalización política. Pero simultáneamente, la migración anima la «comunitarización» de la sociedad norteamericana, ya que el «éxito individual» no excluye la inserción fuerte en una sociedad de origen (los irlandeses, los italianos, etc.) sin la cual el aislamiento individual podría resultar insoportable. Ahora bien, todavía aquí el refuerzo de esta dimensión de identidad –que el sistema estadounidense recupera y fomenta– se hace en detrimento de la conciencia de clase y de la formación del ciudadano. Mientras que en París el pueblo se disponía a partir «al asalto del cielo» (me refiero aquí a la Comuna de 1871), en Estados Unidos las bandas constituidas por las sucesivas generaciones de inmigrantes pobres (irlandeses, italianos, etc.) se mataban entre ellas, manipuladas con un cinismo perfecto por parte de las clases dominantes.

La Europa protestante –Inglaterra, Alemania, Países Bajos, Escandinavia– compartía al comienzo algunos fragmentos de una ideología similar a la de Estados Unidos, vehiculada por el «regreso a la Biblia», si bien seguramente en formas atenuadas, sin comparación alguna con las formas extremas de las sectas que emigraron a Nueva

Inglaterra. Pero en los países en cuestión, las clases obreras lograron una conciencia de clase asentada, que las sucesivas olas de inmigrantes a Estados Unidos esterilizaron. La emergencia de partidos obreros marcó la diferencia: en Europa impuso combinaciones de la ideología liberal y de sistemas de valores (la igualdad, entre otros) que no solamente le son extraños, sino incluso conflictivos. Por supuesto, estas combinaciones han tenido su propia historia, siendo en cada país y en cada momento diferentes del resto. Pero preservaron la autonomía de lo político frente a lo económico dominante.

En Estados Unidos no hay partido obrero, ni lo hubo nunca. Las ideologías comunitarias –incluida la más radical de ellas, la de la comunidad negra– no podían constituir un sustituto de la ausencia de una ideología socialista de la clase obrera, ya que por definición el comunitarismo se inscribe en el marco del racismo generalizado que combate en su propio terreno, sin más.

La combinación propia de la formación histórica de la sociedad de Estados Unidos –ideología religiosa «bíblica» dominante en ausencia de partido obrero– produjo finalmente una situación sin ningún paralelo hasta entonces, la de un partido de facto único, el partido del capital.

La democracia estadounidense constituye hoy día el modelo avanzado de lo que yo llamo «democracia de baja intensidad». Su funcionamiento se basa en una total separación entre la gestión política de la vida, establecida sobre la práctica de la democracia electoral, y la de la vida económica, gobernada por las leyes de la acumulación de capital. Y, además, esta separación no es el objeto de un cuestionamiento radical, sino que forma parte en realidad de lo que se llama el consenso general. Ahora bien, esta separación aniquila todo el potencial creativo de la democracia política y castra las instituciones representativas (parlamentos y demás), que se sienten impotentes frente al «mercado» cuyos dictados aceptan.

El Estado estadounidense está, por este motivo, exclusivamente al servicio de la economía (es decir, del capital, del que es el fiel y exclusivo servidor, sin tener que preocuparse por otros intereses sociales). Y puede estarlo porque la formación histórica de la sociedad estadounidense ha bloqueado, en las clases populares, la maduración de una conciencia política de clase, de una verdadera conciencia ciudadana.

Como contrapunto, en Europa el Estado ha sido (y puede volver a serlo) el obligado punto de paso de los intereses sociales y a partir de ahí se han podido favorecer los compromisos históricos que dan sentido y alcance real a la práctica democrática. Si las luchas de clase y las luchas políticas que conservan su autonomía frente a lógicas exclusivas de acumulación del capital no obligan al Estado a cumplir esta función, entonces la democracia se convierte en una práctica irrisoria, como lo es en Estados Unidos.

La ideología estadounidense, como todas las ideologías, experimenta «el paso del tiempo». En los periodos «tranquilos» de la historia –marcados por un bello

crecimiento económico acompañado de recaídas sociales juzgadas como satisfactorias– la presión que la clase dirigente debe ejercer sobre su pueblo se debilita. De vez en cuando, según las necesidades del momento, esta clase dirigente «vuelve a hinchar» la ideología estadounidense por medios que son siempre los mismos: se designa un enemigo (el Imperio del Mal, el eje del Mal) siempre exterior, quedando decretada la sociedad estadounidense como buena por definición, y esa designación permite la «movilización total» de todos los medios, destinados a aniquilarlo. Ayer fue el comunismo, que permitió, a través del macarthismo (olvidado por los «proestadounidenses») iniciar la Guerra Fría y subaltenizar Europa; hoy es el «terrorismo», pretexto evidente (el 11 de septiembre recuerda tanto al incendio del Reichstag) que posibilita la aceptación del verdadero proyecto de la clase dirigente: asegurarse el control militar del planeta.

Pero que nadie se engañe. No es la ideología fundamentalista con pretensiones religiosas la que está en los puestos de mando y la que impondría su lógica a los verdaderos detentadores del poder, es decir, el capital y sus servidores en el Estado. Es el capital quien toma en solitario todas las decisiones que más le convienen y quien después moviliza inmediatamente la ideología estadounidense en cuestión para ponerla a su servicio. Los medios utilizados –desinformación sistemática sin igual– resultan entonces eficaces, aislando a los espíritus críticos, sometiéndoles a un odioso chantaje permanente. El poder logra entonces manipular sin dificultad una «opinión» cuidada en su necedad.

El islam político

La modernidad está fundada sobre el principio de que los seres humanos, tanto individual como colectivamente, hacen su historia, y que para hacerla tienen el derecho a innovar y a no respetar la tradición. Proclamar este principio significaba operar una ruptura con el principio fundamental que regía todas las sociedades premodernas, incluyendo, por supuesto, la de la Europa feudal y cristiana. La modernidad nació con esta proclamación. No se trataba de un renacimiento, sino de un nacimiento a secas. La calificación de Renacimiento que los mismos europeos dieron a este momento de la historia es, pues, engañosa: se trata del producto de una construcción ideológica según la cual la Antigüedad grecorromana habría conocido el principio de modernidad, el cual fue sepultado durante la «Edad Media» (entre la modernidad antigua y la nueva modernidad) por el oscurantismo religioso. Percepción mítica de la Antigüedad que funda a su vez el eurocentrismo por el cual Europa pretende heredar de su pasado, «retornar a sus fuentes» (de ahí el Renacimiento), aunque al hacerlo opere una ruptura con su propia historia.

El Renacimiento europeo fue producto de una dinámica social interna, la solución aportada a las contradicciones propias de la Europa de la época por la invención del capitalismo. Por el contrario, lo que los árabes por imitación han llamado su Renacimiento –la *Nahda* del siglo XIX– no lo era; era la reacción ante un choque extremo. La Europa que la modernidad había hecho fuerte y conquistadora ejercía sobre el mundo árabe un efecto ambiguo, a la vez de atracción (admiración) y de repulsión (por la arrogancia de su conquista). El «re-nacimiento» árabe toma su calificativo al pie de la letra. Piensan que si los árabes, como los europeos habían hecho (es lo que ellos mismos dicen), «retornaran» a sus fuentes, por un momento envilecidas, encontrarían su grandeza. La *Nahda* no sabe en qué consiste la modernidad que constituye la potencia de Europa.

No es este el sitio para volver sobre los diferentes aspectos y momentos del despliegue de la *Nahda*. Me contentaré con decir brevemente que la *Nahda* no opera las rupturas necesarias con la tradición que definen la modernidad.

En la construcción de su «renacimiento» los europeos situaron su origen, aunque sea mitológico, antes del cristianismo, en la Grecia antigua. Esta invención les ayudará a relativizar la dimensión religiosa de su «especificidad». Por el contrario, los árabes, en su construcción por analogía, situaron su origen en el islam. Ello les obligó a borrar de su herencia la aportación de las civilizaciones del antiguo Oriente, motejado de *jahiliya*, es decir, de tiempo impío.

Se comprende entonces por qué la *Nahda* no capta lo que significa el laicismo, es decir, la separación entre religión y política, lo cual constituye la condición para que la política se convierta en el dominio de la libre innovación, esto es, de la democracia en el sentido moderno. La *Nahda* cree poder sustituirla con una relectura de la religión purgada de sus derivas oscurantistas. Y hasta el día de hoy, las sociedades árabes están mal equipadas para comprender que el laicismo no es una «especificidad» occidental, sino una exigencia de la modernidad. La *Nahda* no comprende lo que significa la democracia, entendida justamente como el derecho de romper con la tradición. Permanece, así, prisionera de los conceptos del Estado autocrático; hace votos por un déspota «justo» (*al moustabid al adel*), ni siquiera «ilustrado». Y el matiz es significativo. La *Nahda* no comprende que la modernidad produce igualmente la aspiración de las mujeres a su liberación, ejerciendo por ello mismo su derecho a innovar, a romper con la tradición. En definitiva, la *Nahda* reduce la modernidad a la apariencia inmediata de lo que produce: el progreso técnico. Esta representación, voluntariamente sobresimplificada, no significa que su autor ignore las contradicciones que se expresan en la *Nahda*, ni que ciertos pensadores de vanguardia hayan sido conscientes de los verdaderos desafíos de la modernidad, como Kassem Amin en lo que concierne a la importancia de la liberación de las mujeres, Ali Abdel Razek en lo que se refiere al laicismo, Kawakibi en lo que atañe

al reto democrático. Pero ninguna de esas innovaciones ha tenido efectos; al contrario, la sociedad árabe ha reaccionado renunciando a proseguir los caminos indicados. La *Nahda* no es, pues, el momento del nacimiento de la modernidad en tierra árabe, sino el de su aborto.

Dado que las sociedades árabes no han entrado todavía en la modernidad, aunque sufren frontalmente el reto cotidiano de hacerlo, los pueblos árabes aceptan aun estos preceptos de poder autocrático. Éste conserva su legitimidad o la pierde sobre otros terrenos distintos de su no reconocimiento del principio de democracia. Si es capaz de resistir a la agresión imperialista –o dar esa impresión–, si es capaz de ofrecer una mejora visible de las condiciones materiales de vida de muchos, aunque no de todos, el poder autocrático –convertido en despótico ilustrado– se beneficia de una popularidad que le sirve de garantía. El hecho de que las sociedades árabes no hayan entrado en la modernidad explica también el brutal rechazo teórico de ésta: tratada como tema ideológico exclusivo colocado en el centro del proyecto islamista, puede encontrar un eco favorable tan potente como se sabe.

Más allá de este principio de no modernidad, la legitimidad del poder autocrático procede de la tradición. Puede tratarse en algunos casos de una tradición de monarquía nacional y religiosa, como en Marruecos, o de una monarquía tribal, como en la península Arábiga. Pero existe otra forma de tradición, que es la heredada del Imperio otomano, dominante desde Argelia hasta Iraq, esto es, sobre el espacio fundamental del mundo árabe, que yo califico de tradición de «poder de los mamelucos».

¿De qué se trata? De un sistema complejo que asocia el poder personalizado de hombres de guerra (más o menos centralizado y jerarquizado, o, al contrario, disperso), de comerciantes y religiosos. Digo bien hombres, ya que evidentemente las mujeres estaban excluidas de todo tipo responsabilidades. Las tres dimensiones de esta organización no se yuxtaponen; verdaderamente se fusionan en una sola realidad del poder.

Los mamelucos son hombres de guerra que obtienen su legitimidad de una cierta concepción del islam que pone el acento en el contraste Dar El Salam (mundo musulmán-mundo sumiso a las reglas de una gestión pacífica)/Dar El Harb (mundo extra musulmán, lugar de persecución de la *Jihad* «guerra santa»). No es por azar que este concepto militar de la gestión política lo forjaran los conquistadores turcos selyúcidas, más tarde otomanos, autocalificándose de «*ghazi*», es decir, de los conquistadores y colonizadores de la Anatolia bizantina. No es un azar que el sistema de los mamelucos se construyera a partir de la época de Salah El Dine, liberador de las tierras ocupadas hasta entonces por los cruzados. Salah El Dine es siempre evocado con respetuosa admiración por los poderes populistas y nacionalistas contemporáneos, sin que jamás se consideren los estragos del sistema del que es responsable; ni siquiera se rozan. Al término de las cruzadas, el mundo árabe (convertido en

turco-árabe) entra en un proceso de feudalización militar y de repliegue sobre sí mismo, que supuso una regresión que puso fin a la brillante civilización de los primeros siglos del califato, lo cual coincide con el momento en que Europa inicia su salida del feudalismo, disponiéndose a dar el salto a la invención de la modernidad y, a partir de ahí, a la conquista del mundo.

Como contrapartida a esta función de protectores del islam, los mamelucos dejaron a los hombres de religión el monopolio de la interpretación de los dogmas, de la justicia ejercida en su nombre y de la policía moral de la sociedad. Reducida a su dimensión social puramente convencional –sólo importa el respeto de los ritos–, la religión es perfectamente instrumentalizada por el poder autocrático de los guerreros.

La vida económica queda entonces sometida a los humores del poder político-militar. El campesinado queda, cada vez que ello es posible, sometido directamente a las sangrías de esta clase dirigente, y la propiedad privada (cuyo principio queda incontestablemente sacralizado por los textos fundadores del islam) resulta precarizada. Los beneficios del comercio no lo serán menos.

La clase dirigente mameluca aspira naturalmente a la fragmentación de su poder autocrático. Formalmente sumisos al sultán-califa, los mamelucos se benefician de la distancia –por entonces grande– que les separa de la capital Estambul, para ejercer a título personal todo el poder real en el radio de terreno que les corresponde. Donde la tradición de centralización estatal es milenaria, como en Egipto, se suceden las tentativas de disciplinar el conjunto del cuerpo militar. No es casualidad que Mohamed Ali estableciera su poder centralizado masacrando a los mamelucos, para reconstruir, no obstante, una aristocracia militar-territorial en lo sucesivo enteramente sometida a su poder personal. Los beys de Túnez intentaron hacer lo mismo a una escala menor; los beys de Argelia jamás lo lograrían. A su vez, el sultanato otomano lo conseguirá, integrando de este modo sus provincias turcas, kurdas y armenias de Anatolia, y sus provincias árabes de la Siria histórica y de Iraq en un poder «modernizado» de ese modo.

¿Modernización a secas? ¿O solamente modernización de la autocracia? ¿Despotismo ilustrado o despotismo sin más? Las fluctuaciones y las variantes se sitúan en este abanico, sin inaugurar nada que permita avanzar.

Sin duda, el modelo autocrático de tipo mameluco hubo de formarse contando con las numerosas y diversas realidades que han definido siempre sus límites reales. Comunidades de campesinos refugiados en sus montañas fortificadas (kabyles, maronitas, drusos, alaounitas), cofradías sufíes un poco por todas partes, que obligan a los poderes dominantes a establecer compromisos y a la tolerancia de los insumisos. En Marruecos, el contraste entre el Maghzen y el Bled Siba es de naturaleza análoga.

¿Se han renovado hasta el punto las formas del ejercicio del poder en el mundo árabe como para decir que las aquí descritas pertenecen ya a un pasado cumplido?

El Estado autocrático y las formas de gestión política con las que éste se combina aun se hallan ciertamente vigentes, pero la crisis que ya ha erosionado en gran parte su legitimidad ha sido tan profunda que son cada vez menos aptas para hacer frente a los desafíos de la modernidad. La emergencia del islam político, la confusión de los conflictos políticos, pero también el renacimiento de las luchas sociales son algunos de los testimonios de esta crisis.

El error fatal es creer que la emergencia de movimientos políticos movilizadores de amplias masas que se reivindican del islam sea el inevitable producto de la irrupción en escena de pueblos cultural y políticamente atrasados, incapaces de comprender otro lenguaje que no sea el de su oscurantismo casi atávico. Error de un discurso fundado sobre el prejuicio de que sólo Occidente podía inventar la modernidad, mientras que los pueblos musulmanes permanecerían encerrados en una «tradición» inmutable que les hace incapaces de comprender el alcance del cambio necesario.

Los pueblos musulmanes y el islam tienen una historia, como cualquier otra región del mundo, que es la historia de las interpretaciones diversas de las relaciones existentes entre razón y fe, la historia de las adaptaciones y de las transformaciones mutuas de la sociedad y su religión. Pero la realidad de esta historia es negada no solamente por los discursos eurocéntricos, sino igualmente por los movimientos contemporáneos que se reclaman del islam. Unos y otros comparten en efecto el mismo prejuicio culturalista en virtud del cual las «especificidades» propias de las diferentes trayectorias de los pueblos y de sus religiones serían de naturaleza intangible, inconmensurable y transhistóricas. Al eurocentrismo de los occidentales el islam político contemporáneo no opone más que un eurocentrismo invertido.

La emergencia de los movimientos que se reclaman del islam es en realidad la expresión de una violenta revuelta contra los efectos destructores del capitalismo realmente existente, contra la modernidad inacabada, mutilada y engañosa que le acompaña. Es la expresión de una revuelta perfectamente legítima contra un sistema que no tiene nada que ofrecer a los pueblos en cuestión.

El discurso del islam propuesto como alternativa a la modernidad capitalista (a la cual se asimilan sin matices las experiencias de modernidad de los socialismos históricos) es de naturaleza política y de ningún modo teológica. Los frecuentes y peyorativos calificativos de integrista y fundamentalista que se usan para hablar del mismo no cuadran en absoluto con éste, el cual, por otra parte, en raras ocasiones hace referencia a esos calificativos, excepto por boca de algunos intelectuales musulmanes contemporáneos que se dirigen en esos términos más a la opinión occidental que a la suya propia.

El islam propuesto es, en este caso, el adversario de cualquier teología de la liberación. El islam político llama a la sumisión, no a la emancipación. La única tenta-

tiva de lectura del islam que se orientó en el sentido de la emancipación fue la del sudanés Mahmoud Taha. Condenado a muerte y ejecutado por el poder de Jartum, Taha no ha sido reivindicado por ningún partido del movimiento islámico, ni «radical» ni «moderado», y no ha sido defendido por ninguno de los intelectuales que reivindican el «renacimiento islámico», o que se limitan únicamente a expresar el deseo de dialogar con estos movimientos.

Los paladines del «renacimiento islámico» en cuestión no están interesados en la teología y no hacen nunca referencia a los grandes textos que se refieren a ella. En este terreno, lo que ellos entienden por islam parece no ser algo distinto de una visión convencional y social de la religión, reducida al respeto formal e integral de la práctica ritual. El islam en cuestión definiría una «comunidad» a la que se pertenecería por herencia, como la etnicidad, y no una convicción personal íntima y fuerte. Se trata únicamente de afirmar una «identidad colectiva», nada más. Es la razón por la cual la expresión de islam político, con la que el conjunto de estos movimientos se califican en los países árabes, es ciertamente más exacta.

El islam político moderno fue inventado por los orientalistas al servicio del poder británico en la India, antes de ser retomado tal cual por los pakistaníes *mawdudi*. Se trata de «probar» que los musulmanes creyentes no están autorizados a vivir en un Estado que no fuera islámico –anticipándose a la división de la India– porque el islam ignoraría la posibilidad de una separación entre Estado y religión. ¡Los orientalistas en cuestión omitieron observar que los ingleses del siglo XIII no habrían concebido su supervivencia al margen del cristianismo!

Abul Ala Al Mawdudi retoma así el tema según el cual el poder emana de Dios y sólo de él (*wilaya al faqih*), rechazando el concepto de ciudadanos con derecho a legislar por cuenta propia, sin que recaiga sobre el Estado otra tarea que la de aplicar la ley definida de una vez por todas (la *charia*). Joseph de Maistre había ya escrito cosas análogas, acusando a la Revolución del crimen de haber inventado la democracia moderna y la emancipación del individuo.

Al rechazar el concepto de modernidad emancipadora, el islam político rechaza el principio mismo de la democracia, esto es, el derecho de la sociedad a construir su futuro mediante la libertad que se concede a sí misma de legislar. El principio de la *shura*, que el islam político pretende sea la forma islámica de la democracia, no lo es, al estar prisionero de la prohibición de la innovación (*ibda*), no aceptando en rigor más que la interpretación de la tradición (*ijtihad*). La *shura* no es más que una de las múltiples formas de consulta que encontramos en todas las sociedades premodernas, predemocráticas. Por supuesto, la interpretación ha sido a veces el vehículo de transformaciones reales, impuestas por nuevas exigencias. Pero sigue siendo cierto que por su principio mismo –el rechazo del derecho a la ruptura con el pasado–, encierra en un callejón sin salida el combate moderno por el cambio social y la democracia. El

pretendido paralelismo entre los partidos islamistas –radicales o moderados, pues todos se adhieren a los mismos principios «antimodernos» en nombre de la pretendida especificidad del islam– y los partidos democristianos de la Europa moderna no tiene así rigurosamente hablando ninguna validez, si bien los medios de comunicación y la diplomacia estadounidense se refieren a él incesantemente para legitimar su apoyo a regímenes eventualmente «islamistas». La democracia cristiana se inscribe en la modernidad, de la que acepta el concepto fundamental de democracia creativa como lo esencial del concepto de laicismo. El islam político rechaza la modernidad, proclamando tal rechazo sin ni siquiera comprender su sentido.

El islam que se propone ciertamente no merece el calificativo de «moderno»; y las llamadas de socorro sobre este terreno por parte de los amigos del «diálogo» son de una simpleza extrema, y van del uso de casetes por sus propagandistas a la observación de que éstos se reclutan en capas «educadas», ¡ingenieros por ejemplo! Además, el discurso de estos movimientos no conocía apenas más que el islam wahabí, que rechaza todo lo que la interacción entre el islam histórico y la filosofía griega en su tiempo produjo, y que se contenta con machacar los escritos planos del más reaccionario de los teólogos de la Edad Media, Ibn Taymiya. Aunque algunos de sus paladines califican esta interpretación de «retorno a las fuentes» (incluso hasta el islam de tiempos del profeta), no se trata en realidad más que de un retorno a las concepciones en vigor hace doscientos años, las de una sociedad detenida en su desarrollo desde hace muchos siglos.

El islam político contemporáneo no es el producto de una reacción a los pretendidos abusos del laicismo, como desgraciadamente se dice con frecuencia. Porque ninguna sociedad musulmana de los tiempos modernos –excepto en la difunta Unión Soviética– ha sido jamás verdaderamente laica, y todavía menos se ha visto sacudida por las audacias de un poder «ateo» agresivo cualquiera. Los Estados semimodernos de la Turquía kemalista, del Egipto nasseriano y de la Siria y del Iraq baazistas se conformaron con domesticar a los religiosos (como aparentemente sucedió con frecuencia) para imponerles un discurso destinado exclusivamente a legitimar sus opciones políticas. El inicio de una idea laica no existía más que en ciertos medios intelectuales críticos. No tenía ninguna influencia en el Estado; y éste, arrastrado por su proyecto nacionalista, a veces retrocedió hacia este terreno, como atestigua la inquietante evolución inaugurada en tiempos de Nasser, que efectuó una ruptura con la política que el Wafd había adoptado desde 1919. La explicación de esta deriva es quizá evidente: al rechazar la democracia, los regímenes en cuestión la sustituían por «la homogeneidad de la comunidad», operación cuyos peligros acechan de modo creciente en el propio Occidente contemporáneo.

El islam político propone dar el último toque a una evolución iniciada ya hace mucho en los países afectados, dirigida a restablecer un orden teocrático conserva-

dor sin disimulo, asociado a un poder político de tipo «mameluco». La referencia a esta casta militar dirigente hasta hace dos siglos –que se coloca por encima de toda ley (fingiendo no conocer en este terreno más que la *charia*), que acapara los beneficios de la vida económica y que acepta, en el nombre del «realismo», integrarse en posición subalterna en la mundialización capitalista de la época– llama la atención de cualquiera que observe tanto los regímenes posnacionalistas degradados de la región como los nuevos regímenes pretendidamente islámicos, que son sus hermanos gemelos.

Desde este punto de vista fundamental, no hay apenas diferencia entre las corrientes llamadas «radicales» del islam político y aquellas que desearían poseer un aspecto «moderado»: el proyecto de unos y de otros es idéntico.

El caso de Irán tampoco escapa a la regla general, a pesar de las confusiones que estuvieron en el origen de su éxito, debidas a la concomitancia entre el desarrollo del movimiento islamista y la lucha contra la dictadura del shah socialmente retrógrada y políticamente proestadounidense. En un primer tiempo, las extravagancias extremistas del poder teocrático iraní quedaban compensadas por sus posiciones antiimperialistas, de las que extraía su legitimidad al tiempo que le daban un eco de poderosa popularidad más allá de sus fronteras. Pero progresivamente el régimen demostraría que era incapaz de hacer suyo el reto de un desarrollo económico y social novedoso. La «dictadura de los turbantes» (los hombres de religión) que había tomado el relevo de la de las «gorras» (militares y tecnócratas), como se dice en Irán, se salda con una fantástica degradación de los aparatos económicos del país. El Irán que se vanagloriaba de «hacer como Corea» se coloca hoy día en el grupo de los países del «Cuarto Mundo». La insensibilidad del ala dura del poder a los problemas sociales a los que se enfrentan las clases populares del país está en el origen de su relevo por aquellos que se han autocalificado como «reformadores», portadores de un proyecto capaz ciertamente de atenuar los rigores de la dictadura teocrática, pero sin renunciar, sin embargo, a su principio inscrito en la constitución («*wilaya al faqih*»), sobre el que reposa el monopolio de un poder llevado progresivamente a renunciar a sus posiciones «antiimperialistas» para integrar el banal mundo comprado típico de las periferias. El sistema del islam político en Irán está en un callejón sin salida. Las luchas políticas y sociales en las que ahora está embarcado abiertamente el pueblo iraní deberán, un día u otro, conducir al rechazo del principio de la «*wilaya al faqih*», el cual coloca al colegio de los hombres de religión por encima de todas las instituciones de la sociedad política y civil. Es la condición de su éxito.

El islam político no es, en definitiva, nada más que una adaptación al estatuto subalterno del capitalismo comprador. Su forma pretendidamente «moderada» constituye, probablemente por este motivo, el principal peligro que amenaza a los pue-

blos afectados, no teniendo la violencia de los «radicales» otra función que la de desestabilizar el Estado para permitir la instalación del nuevo poder comprador. El apoyo lúcido que las diplomacias de los países de la Tríada alienados tras Estados Unidos aportan a esta «solución» del problema es perfectamente coherente con su voluntad de imponer el orden liberal mundializado al servicio del capital dominante.

Los dos discursos, el del capitalismo liberal mundializado y el del islam político, no entran en conflicto, sino que, por el contrario, son perfectamente complementarios. La ideología de los «comunitarismos» a la estadounidense, que el aire de los tiempos se emplea en popularizar, oblitera la conciencia y las luchas sociales para sustituirlas por pretendidas «identidades» colectivas que ignoran éstas. Esta ideología es así perfectamente instrumentalizada por la estrategia de dominio del capital, porque transfiere las luchas del área de las contradicciones sociales reales al mundo de lo imaginario considerado cultural, transhistórico y absoluto. Ahora bien, el islam político es precisamente un «comunitarismo».

Las diplomacias de las potencias del G7, y singularmente la de Estados Unidos, saben lo que hacen al elegir apoyar al islam político. Lo han hecho en Afganistán, calificando a sus islamistas de «combatientes por la libertad» (¡) contra la horrible dictadura del comunismo, que no era en realidad más que un proyecto de despotismo ilustrado, moderno y nacional populista, que tuvo la audacia de abrir las escuelas para niñas. Las diplomacias continúan haciéndolo de Egipto a Argelia; prepararon en Iraq un relevo de la dictadura del Baaz por islamistas «amigos». Estas potencias saben que el poder del islam político tiene la virtud de reducir a la impotencia a los pueblos afectados y, en consecuencia, de asegurar sin dificultad la reducción de estos países a economías compradoras.

Con el cinismo que le caracteriza, el *establishment* estadounidense sabe extraer un segundo beneficio del islam político. Las «derivas» de los regímenes que ha inspirado –por ejemplo los talibanes– (que en realidad no son derivas, sino que de hecho se inscriben en la lógica de sus programas) pueden ser explotadas cada vez que el imperialismo estime útil intervenir, brutalmente si es necesario. El «salvajismo» atribuido a los pueblos que son las primeras víctimas del islam político permite alimentar «la islamofobia». Esto hace que se acepte con mayor facilidad la perspectiva de un «*apartheid* a escala mundial», que es la culminación lógica y necesaria de una expansión capitalista cada vez más polarizadora.

Los únicos movimientos políticos que se reclaman del islam que son condenados sin matices por las potencias del G7 son aquellos que se inscriben –por la coyuntura local y objetiva– en las luchas antiimperialistas: Hezbolá en el Líbano, Hamas en Palestina. No es una casualidad.

Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial

RAMÓN GROSFOGUEL

Hablar del legado de Aimé Césaire y de su influencia en el siglo XX en un breve ensayo es tarea imposible y abocada al fracaso desde el comienzo. Crítico cultural, historiador de la revolución haitiana, comunista disidente, fundador del movimiento de la negritud en la década de 1930 en París, poeta surrealista, maestro de liceo de Frantz Fanon, alcalde de Fort-de France y representante de Martinica en la Asamblea Nacional de Francia durante cincuenta años, líder de la descolonización vía la integración con igualdad ciudadana (departamentalización) de las antiguas colonias francesas (La Reunión, Martinica, Guadalupe y la Guyana Francesa), portavoz de los oprimidos y feroz opositor a la guerra de Argelia como diputado en la Asamblea Nacional, uno de los más activos defensores de las reformas para otorgar mayor poder local a los departamentos franceses (aprobada en 1981), pionero de la crítica antirracista y de los estudios poscoloniales, caribeñista, luchador anticapitalista, dramaturgo y fuente de inspiración de los movimientos de liberación nacional africanos, Aimé Césaire es, en fin, uno de los personajes más importantes del siglo XX al que no pretendemos hacerle justicia en este ensayo.

Césaire se destaca como uno de los intelectuales visionarios que se adelantan a los acontecimientos de su época. Anticipó con décadas de antelación los límites de la descolonización jurídico-política de los pueblos coloniales en el siglo XX, el pensamiento que hoy conocemos como poscolonial, la crítica al eurocentrismo del movimiento comunista, el reduccionismo de clase y su ceguera ante los procesos de racialización, la crítica al universalismo abstracto del pensamiento occidentalista y la propuesta por un universalismo concreto como alternativa descolonizadora. Sin embargo, Aimé Césaire sigue siendo un pensador ignorado, subestimado y casi desconocido en el Primer Mundo.

En este breve ensayo quiero destacar dos aspectos de la aportación de Césaire que constituyen contribuciones significativas a los debates contemporáneos: (1) las implicaciones de la originalidad de su crítica al nazismo a los debates contemporáneos acerca de la conceptualización del sistema-mundo capitalista y su correspondiente cartografía de poder, y (2) las implicaciones de su crítica original sobre cómo el discurso de la modernidad eurocentrada ha articulado en el ámbito político-filosófico la relación entre lo universal y lo particular, y sus consecuencias para pensar utopías alternativas otras al presente sistema.

Nazismo, geopolítica del conocimiento y sistema-mundo

Para Césaire, que se muestra contrario a las interpretaciones del nazismo que ponen el acento en la anomalía del fenómeno fascista en Europa respecto a la historia de Occidente, el nazismo es una continuación de la expansión moderna/colonial europea. Césaire pone en el centro de la interpretación del nazismo el asunto de la colonialidad inherente al sistema capitalista mundial. No se trata de una anomalía de la modernidad o de la historia europea. Los métodos que históricamente fueron y siguen siendo usados contra el mundo no europeo son inherentes al lado oscuro de la modernidad, es decir, la colonialidad. Antes de ser sus víctimas, los europeos fueron en primer lugar cómplices del nazismo al legitimarlo por siglos siempre que se tratara de poblaciones no europeas. No hay nada original en el nazismo que no fuera antes implementado por el colonialismo contra pueblos no europeos. Genocidio, racismo, explotación del trabajo por métodos coercitivos, autoritarismo, masacres, torturas, campos de concentración, fenómenos todos ellos que no son originales del nazismo, sino que nacen con la emergencia de la modernidad/colonialidad y su correspondiente jerarquía entre europeos y no europeos vigente desde fines del siglo XV. La expansión ibérica en las Américas y la expulsión de la España islámica por la España católica en nombre de la «pureza de sangre» inician en 1492 este proceso. El punto central de Césaire es el siguiente: lo que siempre fue tolerado para el mundo no europeo terminó afectando a los propios europeos por el «efecto bumerán del colonialismo». Todas las violaciones, torturas, asesinatos, y genocidios que el racismo de la supremacía blanca aplica y tolera como métodos naturales y normales para civilizar a la barbarie del mundo colonizado terminan sembrando un veneno en la psique y en el espíritu del propio colonizador. Hay un Hitler, nos dice Césaire, dentro de cada humanista y burgués europeo. De manera que para Césaire lo que muchos europeos no toleran del nazismo no son sus crímenes y humillaciones en sí mismos, sino que dichos crímenes hayan sido cometidos contra el hombre blanco. Es decir, lo que Europa no perdona al nazismo es haber utilizado procedimientos racistas coloniales, que antes eran de uso exclusivo de euro-

peos contra africanos, indígenas, árabes o asiáticos, durante la Segunda Guerra Mundial para conquistar y colonizar a otros europeos. Aquí vemos los límites epistémicos del seudohumanismo racista europeo: los «derechos del hombre» del siglo XVIII y luego los derechos humanos de mediados del siglo XX no son extensivos a toda la humanidad, sino que se reducen a los derechos del hombre europeo.

La pregunta epistémica es la siguiente: ¿qué permite a Césaire hacer esta interpretación original acerca del nazismo a principios de la década de 1950 cuando ningún intelectual europeo o euroamericano veía la relación de continuidad entre colonialidad y fascismo? La única excepción fue un grupo de pensadores negros que compartían entre otras cosas la interpretación de la existencia de una continuidad directa entre los racismos coloniales y el nazismo en Europa. Se trata de la tradición de pensadores negros norteamericanos y caribeños como W. E. B. Dubois, George Padmore, Oliver Cox, C. L. R. James y otros (Kelley, 2000). Para ellos el fascismo no era más que la aplicación a las poblaciones europeas de las técnicas de poder coloniales que por siglos se usaron contra poblaciones no europeas. Al igual que Césaire, estos pensadores argumentaban que el capitalismo siempre había sido un sistema mundial (en oposición a nacional) y que el racismo no era una superestructura/epifenómeno sino un rasgo constitutivo del sistema capitalista. El racismo era la lógica que organizaba a las poblaciones del mundo en la división internacional del trabajo de centros y periferias, la cual generaba la consiguiente acumulación de capital a escala mundial que se superponía a la jerarquía racial de europeos *versus* no europeos respecto a la cual estos últimos constituían la mano de obra barata producida políticamente por medios violentos y coercitivos. En esta conceptualización, la categoría de clase no podía desligarse a escala mundial de la categoría de raza. Este planteamiento tenía implicaciones políticas enormes. Como nos dice Césaire:

> Senghor y yo [líderes del movimiento de la negritud en Francia] sentíamos que nuestra liberación nos localizaba políticamente en la izquierda, pero ambos nos rehusábamos a reducir la cuestión negra a un simple problema social. Hay gente, incluso hoy día, que todavía piensan que todo se reduce a simplemente una cuestión de que la izquierda tome el poder en Francia y que con un cambio en las condiciones económicas la cuestión negra desaparecerá automáticamente. Nunca estuve de acuerdo con esto. Yo pienso que la cuestión económica es importante, pero no es la única cuestión (Depestre, 1972).

¿Por qué Césaire y este grupo de intelectuales negros pudo ver la continuidad entre colonialismo y fascismo, la relación no reduccionista entre acumulación de capital y racismo, mientras que los intelectuales blancos de la época (y todavía hoy día) no alcanzaron a verla? Esta pregunta nos lanza directamente al asunto de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Estos pensadores negros pensando desde su cuerpo,

desde su piel, desde el lado otro de la «diferencia colonial» (Mignolo, 2000), logran ver procesos que le son invisibles al hombre europeo. Se trata de un cambio en la geografía de la razón que contribuye a producir no un nuevo conocimiento dentro de la genealogía temporal del pensamiento occidental, sino un «conocimiento otro» pensado desde un «espacio y un cuerpo otro» en la configuración de poder mundial.

Sólo desde una mirada eurocentrada se podría decir que el nazismo es una anomalía en la historia de Occidente. Para esta mirada el colonialismo es invisible y, por lo tanto, no tiene nada que ver con lo que pasa dentro de Europa o dentro de Estados Unidos. Es invisible, pues, cómo la modernidad en Europa y Euro-América se formó sobre los hombros de la colonialidad de las poblaciones no europeas. Si nos localizamos geopolíticamente desde el lado otro de la diferencia colonial, es decir, si cambiamos la «geografía de la razón» (Maldonado-Torres, 2004), logramos ver cómo el salvajismo del «nazismo» nace en las prácticas coloniales anteriores a la propia formación del movimiento nazi. Por eso para estos pensadores negros, lo que Europa describe como nazismo no es otra cosa que el colonialismo regresando a casa para conquistar a los conquistadores.

La geopolítica y corpo-política del conocimiento desde la cual piensan estos intelectuales negros no constituye un relativismo perspectivista, es decir, un punto de vista distinto correspondiente a las diversas posiciones de cada cual y en el que todos estarían en una posición igualmente verdadera y correcta. Se trata de algo más profundo. Se trata de una corrección a la mirada limitada que el eurocentrismo produce del mundo, se trata de la producción de una verdad histórica con implicaciones universales que epistemológicamente le ha sido invisible al hombre europeo percibir y, por consiguiente, conceptualizar y aceptar. Este ensayo propone que una perspectiva epistémica desde una localización otra en la diferencia colonial tiene mucho que contribuir a una perspectiva crítica descolonizadora del conocimiento y, por consiguiente, a una «corrección» de la manera como tradicionalmente entendemos el capitalismo como sistema-mundo. Esta sería una de las maneras de actualizar a Césaire, tomando el asunto de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento como punto de partida para «corregir», es decir, descolonizar la mirada eurocentrada del sistema-mundo capitalista. Esto implica en primer lugar tomar en serio el pensamiento crítico anticapitalista producido desde la periferia no europea.

Epistemología crítica

El primer punto a discutir antes de pasar a la reconceptualización del sistema-mundo capitalista es la contribución a los problemas epistemológicos de las perspectivas etnorraciales y feministas otras. La hegemonía de los paradigmas eurocéntricos

ha sido constitutiva de la filosofía occidental y las ciencias en el «sistema-mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal» en los últimos 500 años. La epistemología eurocéntrica hegemónica asume un punto de vista universalista, neutral y objetivo. Las feministas negras y chicanas en los Estados Unidos (Moraga y Anzaldua, 1983), así como pensadores del Tercer Mundo dentro y fuera de los centros metropolitanos (Mignolo, 2000), nos recuerdan constantemente que siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder. Nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del sistema-mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial. La feminista norteamericana Donna Haraway (1988) plantea que nuestros conocimientos siempre están situados. Las feministas negras han llamado a esta perspectiva la epistemología desde un punto de vista localizado (Collins, 1990), mientras que el filósofo de liberación latinoamericano Enrique Dussel desde la década de 1970 ha llamado a esto la «geopolítica del conocimiento» (Dussel, 1977).

El asunto aquí no es una cuestión de valores sociales en la producción de conocimientos o el hecho de que nuestros conocimientos son siempre parciales. El punto central de las perspectivas epistémicas otras es la relación estrecha entre el lugar de enunciación, esto es, la localización geopolítica y corpo-política del sujeto que habla en las coordenadas del poder global y su estrecha relación con la producción de conocimientos. Las perspectivas otras nos ofrecen la posibilidad de «corregir» y «redefinir» los límites de la producción de conocimientos que produce la mirada eurocentrada. En la filosofía y las ciencias occidentales el sujeto que habla siempre queda escondido, encubierto y borrado del análisis. La localización étnica, sexual, racial, de clase o de género del sujeto que enuncia está siempre desconectada de la producción de conocimientos. Por medio de esta desconexión entre la localización geográfica/corporal del sujeto en las relaciones de poder y la producción epistémica de conocimientos, la filosofía occidental y sus ciencias logran producir un mito universalista que encubre, esto es, que esconde quién habla y cuál es la localización epistémica en las estructuras de poder desde la cual ese sujeto habla.

Esto es lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2003) ha llamado la epistemología del «punto cero» que caracteriza a las filosofías eurocéntricas. El «punto cero» es el punto de vista que esconde y encubre su propio punto de vista particular como si estuviera más allá de todo punto de vista, es decir, el punto de vista que se representa a sí mismo como no teniendo ningún punto de vista. Ésta es la perspectiva que asume la mirada desde el ojo de Dios que siempre encubre y esconde su perspectiva local y particular bajo un discurso universalista abstracto. Históricamente esto ha permitido al hombre occidental (el género es aquí intencional) autorrepresentar su conocimiento como el único capaz de adquirir conciencia universal y de descartar los conocimientos no occidentales como particularistas y, por lo tanto, incapaces de adqui-

rir universalidad. La «ego-política del conocimiento» inaugurada con René Descartes en el siglo XVII inicia el mito del sujeto que piensa desde «el ojo de Dios». Esta «ego-política del conocimiento» pone al hombre europeo donde antes se ponía a Dios. El hombre europeo pasa a ser el sujeto fundante del conocimiento. Sin embargo, como ha señalado Enrique Dussel (1977), el *ego cogito* cartesiano del «yo pienso, luego soy» está precedido por 150 años del *ego conquistus* europeo de «yo conquisto, luego soy». Es decir, que las condiciones históricas, políticas y económicas de posibilidad para que un sujeto se piense como si estuviera fuera del tiempo y el espacio, con la arrogancia de reclamar tener una visión universalista que seculariza el ojo de Dios, y con acceso a fundar «la Verdad», es el SER IMPERIAL (Maldonado-Torres, 2004), el estar en posición de poder global de dominación y explotación sobre el resto del mundo.

Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños imperiales/globales occidentales. Por medio del encubrimiento de la localización particular del sujeto de enunciación fue posible que la expansión y la dominación colonial europea/euro-norteamericana construyese una jerarquía de conocimientos superiores *versus* conocimientos inferiores y, por lo tanto, de seres superiores *versus* seres inferiores en el mundo. Pasamos de los pueblos sin escritura en el siglo XVI a los pueblos sin historia en el siglo XVIII, después a los pueblos sin civilización en el siglo XIX, a los pueblos sin desarrollo a mediados del siglo XX y, en fin, a los pueblos sin democracia a comienzos del siglo XXI. Pasamos de los derechos de los pueblos en el siglo XVI a los derechos del hombre en el siglo XVIII para llegar a los derechos humanos a fines del siglo XX. Todos estos discursos forman parte de los diseños globales imperiales que se rearticulan con la simultánea producción y reproducción de la división internacional del trabajo existente entre centros y periferias que se superpone de manera compleja y enredada a la jerarquía etnorracial global existente entre europeos y no europeos. ¿Cuáles son las implicaciones de esta crítica epistémica desde la «geopolítica y la corpo-política del conocimiento» para la producción de conocimientos críticos y para el concepto de capitalismo en las ciencias sociales?

Colonialidad del poder y el patrón de poder moderno/colonial

Los estudios sobre la globalización, con muy pocas excepciones, no han tomado en serio las implicaciones epistemológicas y teóricas de la crítica epistémica que viene desde el SER COLONIAL (Maldonado-Torres, 2004), es decir, de localizaciones otras en la diferencia colonial y que se expresan en la academia a través de los estudios étnicos y los estudios de la mujer. Todavía en los estudios sobre la globalización se continúa produciendo conocimientos desde la perspectiva del hombre occidental del «punto cero» y con pretensiones de ser una mirada desde el ojo de Dios.

Como veremos a continuación esto ha conllevado serios problemas en la manera como se conceptualiza el capitalismo global.

Si analizamos la expansión colonial europea desde un punto de vista eurocentrado, es decir, desde Europa expandiéndose hacia el resto del mundo, lo que obtenemos es un relato donde los orígenes del sistema-mundo capitalista fueron producidos principalmente por la competencia económica interimperial entre europeos. El motivo principal para la expansión colonial europea fue la necesidad de encontrar rutas más cortas para el comercio con Oriente (de Europa, pues como siempre nos recuerda Enrique Dussel, para nosotros en las Américas, Asia sería nuestro occidente). Esto llevó al accidente de lo que desde una perspectiva eurocéntrica se ha llamado el «descubrimiento», que produjo la colonización española/portuguesa de las Américas. Desde este punto de vista eurocentrado, el sistema-mundo capitalista sería principalmente un sistema económico que explica la conducta de los actores sociales dominantes por la lógica económica de hacer ganancias manifestada en la extracción de plusvalor y la acumulación incesante de capital a escala mundial. Más aun, el concepto de capitalismo implicado en esta perspectiva privilegia las relaciones económicas sobre otras relaciones sociales de poder que están imbricadas con la acumulación de capital a escala mundial. Por consiguiente, la transformación de las relaciones de producción que la expansión capitalista-colonial europea produce en todo el mundo genera nuevas estructuras de clase típicas del capitalismo y contrarias a los sistemas sociales y relaciones de poder existentes antes de la hegemonía europea. En esta narrativa el análisis de clase y las estructuras económicas se privilegian sobre otras relaciones de poder.

Sin pretender negar las contribuciones de los paradigmas de la economía-política global al entendimiento de los orígenes del capitalismo y la importancia de la acumulación incesante de capital a escala mundial junto con la emergencia de una particular estructura de clases asociada al nuevo sistema capitalista global, levanto las siguientes preguntas epistémicas que nos remiten a la geopolítica y corpo-política del conocimiento desde la cual operan pensadores como Aimé Césaire y que nos permiten «corregir» la mirada eurocentrada del sistema capitalista mundial: ¿cómo el sistema-mundo capitalista sería reconceptualizado si movemos el lugar de enunciación desde un hombre europeo hacia una mujer indígena en las Américas sea Rigoberta Menchú en Guatemala o Domitila en Bolivia? La primera implicación o «corrección» que se deriva del cambio en la geopolítica del conocimiento es que lo que arribó a las Américas a fines del siglo XV no fue únicamente un sistema económico de producción de mercancías, dividido entre capital y trabajo, para venderlas por una ganancia en el mercado mundial. Lo que llegó a las Américas fue un paquete de relaciones de poder más amplio y más abarcador que bajo una perspectiva reduccionista económica propia de ciertas vertientes del pensamiento marxista y liberal eurocéntrico no es posible visualizar y mucho menos entender.

Si nos localizamos, estructuralmente hablando (pues sería imposible localizarnos realmente y mucho menos representarla), en una perspectiva epistémica de una mujer indígena en las Américas lo que se expandió fue un sistema mucho más complejo que lo que nos propone la representación tradicional de los paradigmas de la economía política. Un hombre/europeo/capitalista/militar/patriarcal/blanco/heterosexual/masculino llega a las Américas y establece simultáneamente en el tiempo y el espacio varias jerarquías globales enredadas entre sí. La siguiente es una lista de algunas de las jerarquías más importantes que configuran la cartografía del poder del sistema-mundo y que por razones expositivas las indico separadamente pero que en la realidad histórica concreta están enredadas, articuladas y entrelazadas entre sí:

1) una jerarquía de clase donde el capital domina y explota una multiplicidad de formas de trabajo (esclavos, semisiervos, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, trabajo asalariado, servidumbre, pequeña producción agrícola mercantil, etcétera);
2) una división internacional del trabajo entre centros y periferias donde el capital organiza las múltiples formas de trabajo en la periferia o en posiciones periféricas respecto a estos centros mediante formas coercitivas y autoritarias, mientras que en estos últimos se localizan las formas de trabajo mejor remuneradas y más «libres» (Wallerstein, 1974);
3) un sistema interestatal global de organizaciones e instituciones político-militares controlado por los hombre europeos e institucionalizado en Estados coloniales y/o neocoloniales (Wallerstein, 1979);
4) una jerarquía etno/racial global que privilegia a los hombres europeos sobre los pueblos no europeos (Quijano, 1993, 2000);
5) una jerarquía de género que privilegia tanto a los hombres sobre las mujeres como al tipo particular de patriarcado, en este caso el patriarcado europeo, sobre otras formas de relaciones de género (Spivak, 1988; Enloe, 1990);
6) una jerarquía sexual que privilegia a los heterosexuales sobre los homosexuales y las lesbianas (es fundamental recordar que en muchos de los pueblos indígenas existentes en las Américas antes de la colonización europea no se consideraban las relaciones sexuales entre los hombres o entre las mujeres como patológicas y no tenían en sus cosmologías un concepto o una ideología homofóbica);
7) una jerarquía espiritual que privilegia a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales institucionalizada a través de la globalización de la Iglesia cristiana (católica y, más adelante, protestante);
8) una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos occidentales sobre las cosmologías y conocimientos no occidentales institucionalizados a través del sistema global de universidades;

9) una jerarquía lingüística entre lenguas europeas y lenguas no europeas donde en la producción de conocimientos y en la comunicación se privilegia a las primeras y se subalterniza los segundos como creadores de folclore o de culturas pero nunca de teoría o de conocimientos.

No es casual que en esta conceptualización del sistema-mundo capitalista desde una perspectiva epistémica otra que estamos proponiendo, se cuestionen las conceptualizaciones tradicionales producidas por los pensadores eurocentrados del Norte y del Sur. Siguiendo las propuestas del sociólogo peruano, Aníbal Quijano (1991, 1998, 2000), podríamos conceptualizar el presente sistema-mundo capitalista como una totalidad heterogénea histórico-estructural dotada de un específico patrón de poder que él llama la «colonialidad del poder» o el «patrón de poder colonial». Este patrón de poder afecta a todas las dimensiones de la existencia social tales como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo (Quijano, 2000). El siglo XVI inicia un nuevo patrón de poder que para fines del siglo XIX cubre todo el planeta. En mi lectura de Quijano, y aplicando la noción desde la cual piensa Césaire de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento, conceptualizo la «colonialidad del poder» como un sistema enredado de múltiples y heterogéneas formas de jerarquías sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas, y raciales de dominación y explotación a escala mundial. Una de las varias innovaciones de la perspectiva de la colonialidad del poder es cómo la idea de raza y el racismo constituyen el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema-mundo (Quijano, 1993; 2000). Por ejemplo, las diferentes formas de trabajo articuladas en la acumulación incesante de capital a escala mundial son asignadas de acuerdo con los principios racistas que constituyen la jerarquía etnorracial: es decir, el trabajo coercitivo y la mano de obra barata son asignados a las poblaciones caracterizadas como no europeas en la periferia y el llamado «trabajo libre» mejor remunerado y con condiciones de trabajo más «libres» es asignado a las poblaciones europeas. La idea de raza organiza la población mundial en una jerarquía de superior e inferior. Este mecanismo permite la transferencia de riqueza constante de las periferias hacia los centros metropolitanos. De la misma manera, si bien este sistema es patriarcal y globaliza el privilegio de los hombres sobre las mujeres, la jerarquía de raza va a atravesar las relaciones de género y sexuales produciendo situaciones en las que ciertas mujeres (de origen europeo) o ciertos gays/lesbianas (de origen europeo) tienen un *status*, un poder y un acceso a recursos superior a ciertos hombres y a ciertos heterosexuales (de origen no europeo).

Contrario a la perspectiva eurocéntrica, las relaciones raciales, sexuales, espirituales, epistémicas y de género no son elementos aditivos a las estructuras económicas y políticas del sistema-mundo capitalista o epifenómenos de éstas, sino que

son parte integral y constitutiva del amplio paquete de relaciones de poder que llamaré el «sistema-mundo europeo/euronorteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal» (Grosfoguel, 2002). El patriarcado europeo y las nociones europeas, cristianas y patriarcales de sexualidad, epistemología, y espiritualidad fueron exportadas al resto del mundo a través de una expansión colonial como criterio para racializar, clasificar y patologizar a las poblaciones del mundo en una jerarquía de razas superiores y razas inferiores.

Con esto no estoy instaurando una idea romántica del mundo antes de la dominación eurocentrada del mundo producida por la expansión colonial europea. Lo que intento identificar en la cartografía de poder mundial la forma particular de patriarcado que constituye el modo dominante y hegemónico vigente en el mundo hoy día. Había patriarcado y heterosexismo no europeo en diversas regiones del mundo antes de la colonización europea, pero estas formas fueron destruidas en unos casos, subordinadas en otros o hibridizadas con las formas de patriarcado cristiano/europeo. También hay que reconocer que en algunas regiones del mundo no europeo antes de la expansión colonial europea había formas de organización de género y de sexualidad más igualitarias y no patriarcales (entre ciertas sociedades de África occidental y algunas sociedades indígenas en las Américas) que fueron destruidas y donde se implantó la forma europea de patriarcado. Esta conceptualización tiene implicaciones enormes para las ciencias sociales algunas de las cuales mencionaré brevemente a continuación:

La vieja idea eurocéntrica de que las sociedad se desarrollan a escala del Estado-nación a través de un proceso lineal de evolución de modos de producciones que van del precapitalismo al capitalismo es superada. Todos estamos integrados al interior de un sistema-mundo que articula diferentes formas de trabajo de acuerdo con la clasificación racial de la población mundial (véanse en este sentido los trabajos de los teóricos de la dependencia en América Latina durante la década de 1960).

El viejo y obsoleto paradigma marxista de infraestructura y superestructura es sustituido por una perspectiva heterogénea histórico-estructural (Quijano, 2000), o una heterarquía (Kontopoulos, 1993), es decir, una articulación de múltiples jerarquías, en la cual la subjetividad y el imaginario social no son epifenómenos derivados de las estructuras sino constitutivas del sistema-mundo (Grosfoguel, 2002). En esta conceptualización, la idea de raza y el racismo no son superestructurales ni instrumentales a una lógica de acumulación incesante de capital a escala mundial, sino constitutivas del mismo desde su interior. El «patrón de poder colonial» es un principio organizador que envuelve la explotación y la dominación ejercida en múltiples dimensiones de la existencia social, desde las económicas hasta las formas organizativas de lo político, las instituciones estatales, las relaciones de género, las estructuras de conocimiento y la reproducción de la familia nuclear (Quijano, 2000).

La vieja división entre cultura y economía política expresada en la dicotomía entre los paradigmas de la economía-política y los estudios culturales/poscoloniales es superada (Grosfoguel, 2002). Los estudios culturales/poscoloniales conceptualizan el sistema-mundo capitalista como constituido principalmente por la cultura, mientras que los paradigmas de la economía y política lo conciben principalmente determinado por las relaciones económicas. En la perspectiva de la «colonialidad del poder», la pregunta acerca de si la cultura o la economía es la determinante en última instancia representa el falso dilema del huevo y la gallina del pensamiento eurocentrado que oscurece la complejidad del sistema-mundo que vivimos (Grosfoguel, 2002). El viejo debate entre weberianos y marxistas donde para los primeros la realidad social capitalista se divide en esferas autónomas mientras que para los segundos la realidad social capitalista se reduce toda a una lógica determinante en última instancia, queda superada en la idea de una articulación enredada, heterogénea y compleja de múltiples relaciones/jerarquías de poder.

La colonialidad, que como veremos a continuación no es equivalente al colonialismo, no antecede ni es una derivación de la modernidad. La colonialidad y la modernidad constituyen las dos caras de la misma moneda. De la misma forma que la revolución industrial europea fue lograda sobre los hombros de las formas coercitivas de trabajo ejercidas sobre los no europeos en la periferia, las nuevas identidades, los nuevos derechos, las nuevas leyes, y las nuevas instituciones de la modernidad como el Estado-nación, la ciudadanía, y la democracia se formaron en un proceso de interacción colonial y de dominación/explotación con los pueblos no europeos. De manera que la modernidad con sus instituciones «libres» y «democráticas» en el Primer Mundo europeo/euronorteamericano se desarrolla sobre la colonialidad con sus instituciones coercitivas y autoritarias en la periferia no europea. De 1492 hasta 1945, durante 453 años, el periodo que podemos describir como colonialismo global, las relaciones Norte/Sur se articularon principalmente a través de administraciones coloniales autoritarias directas en la periferia. Algunas regiones del mundo fueron colonizadas y descolonizadas antes y otras se colonizaron y descolonizaron después. El asunto es que de los 513 años de existencia de este sistema-mundo tan solo durante los últimos aproximadamente 60 años (el periodo de la hegemonía estadounidense) las relaciones Norte/Sur se han articulado principal y casi exclusivamente a través de Estados formalmente independientes en la periferia, esto es, mediante lo que se ha llamado neocolonialismo, es decir, el control indirecto de los Estados-nación de la periferia por parte de los centros de la economía-mundo capitalista. Esto tiene importantes implicaciones sobre la manera como entendemos el mundo hoy. Culturalizar, tras 453 años de colonialismo global y 60 años de neocolonialidad global, los autoritarismos existentes en la periferia con la complicidad de las agencias de inteligencia y de los aparatos militares de Occiden-

te, diciendo que esto tiene que ver con la cultura política del mundo no europeo *versus* el mundo europeo/euronorteamericano o con sus estrategias políticas diferenciadas constituye una de las mayores mistificaciones racistas usadas hoy día para decir que después de todo las democracias liberales occidentales son lo mejor que tenemos frente a la llamada «barbarie tercermundista». Entiéndase que con esto no estoy diciendo que apoye las dictaduras en el Tercer Mundo o que me oponga a las formas democráticas de la política. Lo que quiero decir es que tenemos que poner en un contexto global e histórico de larga duración las desigualdades no solo económicas Norte/Sur, sino los privilegios de que goza el primero sobre el segundo no solo en términos de niveles de vida, sino en todos los ámbitos de la vida política y social, y como ejemplo valga el disfrute de cierta institucionalidad democrática.

Por ultimo, la descolonización y la liberación no pueden ser reducidas a una sola dimensión de la vida social. Requiere de una amplia transformación de las jerarquías sexuales, espirituales, epistemológicas, económicas, políticas, raciales y de género en el mundo moderno/colonial. La perspectiva de la «colonialidad del poder» nos reta a pensar en alternativas de cambio y transformación social de una manera no reduccionista. Descolonizar el mundo implica la transformación del mundo entero, no solo de la periferia sino también de los centros.

Del colonialismo global a la colonialidad global

No podemos pensar la descolonización en términos exclusivamente de la conquista del poder jurídico-político del Estado-nación, esto es, por medio del control del Estado. La vieja estrategia de los movimientos socialistas y de liberación nacional de tomar el poder en el Estado-nación no es suficiente para la liberación y descolonización del mundo porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales (Grosfoguel, 2002). Uno de los mitos más poderosos del siglo XX fue la noción de que la eliminación de las administraciones coloniales equivalía a la descolonización del mundo. Esto creó el mito de un mundo «descolonizado» y «poscolonial». Las múltiples y heterogéneas estructuras globales creadas durante 453 años de colonialismo global (1492-1945) no se evaporaron con la descolonización jurídico-política de la periferia en los últimos 60 años. Reconociendo que hay discontinuidades entre las formas de dominación y explotación del siglo XVI y las formas vigentes hoy en día, todavía continuamos viviendo bajo el mismo «patrón de poder colonial» de hace 513 años. Con la descolonización jurídico-política nos movimos de un periodo de colonialismo global al presente periodo de colonialidad global. Aunque las administraciones coloniales han sido casi erradicadas y la mayoría de la periferia está organizada en Estados formalmen-

te independientes, los pueblos no europeos están todavía viviendo bajo la cruda explotación/dominación de los europeos/euronorteamericanos. Las viejas jerarquías coloniales globales (mencionadas arriba) de europeos/euronorteamericanos *versus* no europeos se mantienen vigentes y están articuladas con la división internacional del trabajo y la incesante acumulación de capital a escala mundial (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2002).

Es aquí donde radica la relevancia de la distinción entre «colonialismo» y «colonialidad». La colonialidad se refiere a la continuidad de las formas de dominación y explotación después del fin de las administraciones coloniales, producida por las estructuras y culturas hegemónicas del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial». La colonialidad del poder se refiere al crucial proceso de estructuración que ha tenido lugar en el sistema-mundo moderno/colonial que articula de manera enredada las localizaciones periféricas en la división internacional del trabajo con la jerarquía etnorracial global y que articula los migrantes del Tercer Mundo inscritos en la jerarquía etnorracial de las ciudades globales metropolitanas con la acumulación de capital a escala global. Los Estados-nación periféricos y los pueblos no europeos viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por Estados Unidos y Europa a través del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el pentágono, y la OTAN. Las zonas periféricas se mantienen en una situación colonial aun cuando no están más bajo el control de administraciones coloniales.

«Colonial» no se refiere solamente al colonialismo clásico o al colonialismo interno, ni puede ser reducido a la presencia de una administración colonial. La distinción de Quijano entre colonialismo y colonialidad es crucial. En este trabajo usamos colonialismo para referirnos a situaciones coloniales constituidas por la presencia de administraciones coloniales como el colonialismo clásico, y siguiendo a Quijano (1991, 1993, 1998), usamos colonialidad para describir situaciones coloniales en el periodo actual donde las administraciones coloniales han sido casi erradicadas del sistema-mundo. Por «situaciones coloniales» o «colonialidad del poder» nos referimos a la opresión/explotación política, económica, cultural, epistémica, espiritual, sexual y lingüística de los grupos etnorraciales subordinados por los grupos etnorraciales dominantes con o sin presencia de administraciones coloniales. Los 453 años de dominación y expansión colonial europea formaron una división internacional del trabajo entre europeos/euronorteamericanos y no europeos que se reproduce en la presente fase llamada «poscolonial» del sistema-mundo (Quijano, 2000). Hoy las zonas metropolitanas del sistema-mundo se superponen con la predominancia de sociedades blancas/europeas/euronorteamericanas tales como Europa occidental, Canadá, Australia y Estados Unidos, mientras que las zonas periféricas se superponen con los pueblos no europeos previamente colonizados. Japón es la única excepción que confirma la regla. Japón nunca fue colonizado ni periferializado por

Europa/Euronorteamérica y, al igual que los europeos, tuvo un rol activo en la construcción de su propio imperio colonial en este sistema-mundo. China, aunque nunca fue completamente colonizada, fue periferializada a través del uso de «entrepots» coloniales tales como Hong Kong y Macao y a través de la intervención militar directa en las guerras del opio en el siglo XIX.

La mitología acerca de la «descolonización del mundo» oscurece las continuidades entre el pasado colonial y las actuales jerarquías coloniales/raciales a escala global y contribuye a invisibilizar la «colonialidad del poder» todavía existente hoy día en el «sistema-mundo Europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial». Durante los últimos 60 años, los Estados periféricos formalmente independientes, de acuerdo con los discursos eurocéntricos liberales dominantes, construyeron ideologías de «identidad nacional», «desarrollo nacional», y «soberanía nacional» que han producido una ilusión de «independencia», «desarrollo», y «progreso» (Wallerstein 1991; 1995). Sin embargo, sus sistemas económicos y políticos fueron constituidos por su posición subordinada en la división internacional del trabajo del sistema-mundo (Wallerstein 1983, 1984, 1995). Los procesos múltiples y heterogéneos del sistema-mundo junto a la predominancia de la cultura y la epistemología eurocéntrica (Said, 1979; Wallerstein, 1991b, 1995; Lander, 1998; Quijano, 1998; Mignolo, 2000) constituyeron una colonialidad global entre europeos/euronorteamericanos *versus* no europeos. Por lo tanto, la colonialidad está articulada con, pero no es reducible a, la división internacional del trabajo. La jerarquía etno/racial global entre europeos y no europeos es una parte integral y constitutiva del desarrollo de la división internacional del trabajo del «sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial» (Quijano 1993, Mignolo 1995). En estos supuestos tiempos de «postindependencia» y «poscolonialismo», el eje colonial entre europeos/euronorteamericanos y no europeos se inscribe no solo en las relaciones de explotación entre capital y trabajo y en las relaciones de dominación entre Estados metropolitanos y Estados periféricos, sino también en la producción de conocimientos y de subjetividades. En resumen, parte del mito eurocéntrico es la idea de que vivimos en una era y un mundo descolonizado «poscolonial» y que el mundo y los centros metropolitanos no requieren ni necesitan de una descolonización. En esta definición convencional, la colonialidad se reduce a la presencia de administraciones coloniales. Sin embargo, como ha demostrado el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993, 1998, 2000) con su perspectiva de la «colonialidad del poder» y como nos ha inspirado Aimé Césaire con su «corrección» del pensamiento eurocentrado, todavía vivimos en un mundo colonial y necesitamos una ruptura anticapitalista descolonizadora con las maneras estrechas y limitadas de pensar las relaciones coloniales para poder cumplir con el inacabado e incompleto sueño del siglo XX de la descolonización anticapitalista radical del mundo.

Universalismo concreto y transmodernidad como proyecto descolonizador anticapitalista radical.

Aimé Césaire en su carta de renuncia al Partido Comunista Francés escrita a mediados de la década de 1950 y dirigida a su secretario general de la época Maurice Thorez ataca el universalismo abstracto del pensamiento eurocéntrico. El universalismo abstracto es aquel que desde un particularismo hegemónico pretende erigirse en diseño global imperial para todo el mundo y que al representarse como «descarnado» esconde la localización epistémica de su *locus* de enunciación en la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. Este movimiento epistémico típico de las epistemologías eurocéntricas del «punto cero» y la «ego-política del conocimiento» ha sido central en los proyectos coloniales. El imperio francés con su republicanismo universalista ha sido uno de los exponentes mayores del universalismo abstracto al pretender subsumir, diluir y asimilar a todos los particulares bajo la hegemonía de un solo particular, en este caso, el hombre blanco occidental. Pero frente a este proyecto de universalismo abstracto imperial, la descolonización para Césaire no pasa por afirmar un particularismo estrecho y cerrado que conduzca a un provincialismo o a un fundamentalismo segregacionista que se amuralla en su particularidad. Para Césaire la descolonización pasa por la afirmación de un universalismo concreto depositario de todos los particulares. Si el universalismo abstracto establece relaciones verticales entre los pueblos, el universalismo concreto de Césaire es necesariamente horizontal en sus relaciones entre los particulares. El universalismo concreto es el resultado de un proceso horizontal de relaciones de igualdad que dialoga, negocia y profundiza las relaciones entre los pueblos. El universalismo abstracto es inherentemente autoritario mientras que el universalismo concreto de Césaire es profundamente democrático. Esta intuición filosófica de Césaire ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. Inspirado en estas intuiciones filosóficas de Césaire intentaré contestar las siguientes preguntas: ¿qué sería hoy día un proyecto de descolonización universalista concreto? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de este proyecto? ¿Cómo concretizar estas intuiciones filosóficas en un proyecto de transformación radical del patrón de poder colonial de este «sistema-mundo europeo capitalista/patriarcal moderno/colonial»?

Pensamiento fronterizo

Hasta el momento, en la historia del sistema-mundo moderno/colonial se ha privilegia la cultura, el conocimiento y la epistemología producida por Occidente (Spi-

vak, 1988; Mignolo, 2000). Ninguna cultura permaneció en un afuera absoluto de la modernidad eurocentrada. Los diseños globales monolingüistas y monotópicos de Occidente se relacionan con otras culturas y pueblos desde posiciones de superioridad y sordera frente a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental.

La imposición de la cristiandad para convertir a los llamados salvajes y bárbaros del siglo XVI en cristianos fue seguida por la imposición del «sacrificio del hombre blanco» y la «misión civilizadora» para «salvar» a los primitivos en los siglos XVIII y XIX, por la imposición del proyecto desarrollista en el siglo XX y, más recientemente, por el proyecto imperial de intervenciones militares bajo la retórica de la «democracia» y los «derechos humanos» en el siglo XXI. Todos ellos proyectos occidentalistas impuestos vía el militarismo y la violencia bajo la retórica de salvar a los salvajes de su propia barbarie. Dos respuestas a esta imposición colonial eurocéntrica han sido: el eurocentrismo primermundista nacionalista y el eurocentrismo tercermundista fundamentalista. Veamos.

El nacionalismo representa una solución eurocéntrica a un problema eurocéntrico global, que reproduce una colonialidad interna del poder dentro de cada Estado-nación y reifica éste como el espacio privilegiado de cambio social (Grosfoguel, 1996). Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no son tomadas en consideración por las estrategias políticas nacionalistas. Más importante aun, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como la institución política por excelencia del sistema-mundo moderno/colonial. El Estado-nación es una ficción eurocéntrica que no existe en ninguna parte del mundo. Ni siquiera Francia que constituye el modelo por excelencia del mismo tiene una correspondencia entre la identidad del Estado y la identidad de sus poblaciones. Esta ficción no solo no ha funcionado en el Primer Mundo, sino que ha sido un desastre cuando se ha exportado como modelo de organización política y estatal a la periferia no europea. Ahí están las guerras civiles africanas y la colonialidad del poder latinoamericana como ejemplo de los problemas causados por este modelo eurocéntrico exportado al resto del mundo. En este sentido, el nacionalismo es cómplice con el pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas del sistema-mundo.

Por otro lado, los fundamentalismos tercermundistas de diverso tipo responden al eurocentrismo y al imperialismo de Occidente con un afuera puro o una exterioridad absoluta de la modernidad eurocentrada. Constituyen fuerzas «modernas antimodernas» que reproducen los términos dualistas y binarios de las epistemologías eurocéntricas. Ante la imposición de la modernidad eurocentrada ellos responden con una «antimodernidad» que es tan moderna, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la primera. Los fundamentalistas tercermundistas comparten los términos binarios del pensamiento racista eurocéntrico que asume que la libertad y la democracia pertenecen esencial y naturalmente al mundo europeo/euro-

norteamericano mientras que el autoritarismo pertenece esencial y naturalmente a la periferia no europea. Ellos responden aceptando esta premisa y rechazando la democracia como cuestión de principios y como imposición occidentalista. Si el pensamiento eurocéntrico reclama la «democracia» como un atributo natural de Occidente, el fundamentalismo tercermundista responde aceptando esta premisa eurocéntrica y reclamando que la democracia no tiene nada que ver con el mundo fuera de Occidente y que, por lo tanto, es un atributo europeo que no tiene nada que ver con ellos. Ambas posiciones niegan el hecho de que muchos de los elementos que hoy forman parte de la modernidad, como por ejemplo la democracia y la igualdad, fueron creados en una relación de interacción global entre europeos y no europeos. Los europeos tomaron gran parte de su pensamiento utópico de los sistemas sociales no europeos que encontraron durante la expansión colonial y que se apropiaron como si fuera un atributo natural de la modernidad eurocentrada. El fundamentalismo tercermundista responde a la imposición de la modernidad eurocentrada como diseño global/imperial con una «antimodernidad moderna» que es tan eurocéntrica, jerárquica, autoritaria y antidemocrática como la primera.

Una de las variadas y diversas soluciones plausibles al choque de fundamentalismos de nuestros días entre eurocentrismos primermundistas y eurocentrismos tercermundistas es lo que Walter Mignolo, siguiendo a pensadores chicanos como Gloria Anzaldúa (1987) y José David Saldívar (1997), llama «pensamiento crítico fronterizo». Este pensamiento es la respuesta epistémica de los sujetos otros contra el proyecto de la modernidad eurocentrada. En lugar de rechazar la modernidad para encerrarse en un fundamentalismo absolutista o como diría Césaire en un particularismo estrecho y provincial, las epistemologías fronterizas subsumen/redefinen la retórica emancipadora de la modernidad desde las cosmologías y epistemologías de sujetos otros localizados en el lado oprimido y explotado de la diferencia colonial en pro de la lucha de liberación descolonizadora para construir un mundo más allá de los límites impuestos por la modernidad eurocentrada. Lo que el pensamiento fronterizo produce es una redefinición/subsunción de las nociones de ciudadanía, democracia, derechos humanos, humanidad, economía, política más allá de las definiciones estrechas impuestas por la modernidad eurocentrada. El pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno. Es una respuesta descolonizadora transmoderna (Dussel, 2001), en el sentido dusseliano de un más allá de la modernidad, de los sujetos subalternos en sus luchas contra la modernidad eurocentrada.

Un buen ejemplo de esto es la lucha de los zapatistas en Méjico. Los zapatistas no son fundamentalistas antimodernos. Ellos no rechazan la democracia para retrotraerse en una forma de fundamentalismo indigenista. Por el contrario, los zapatistas aceptan la noción de democracia pero la redefinen desde las prácticas indígenas locales y

sus cosmologías, conceptualizándola como «mandar obedeciendo» o «somos iguales porque somos diferentes». Lo que aparenta ser un lema paradójico es una redefinición crítica descolonizadora de las nociones de democracia y ciudadanía desde las prácticas, cosmologías, lenguas y epistemologías de los otros. Los «caracoles» zapatistas son una expresión práctica institucional de las epistemologías fronterizas. Esto nos lleva a la cuestión acerca de cómo trascender el monólogo establecido por la modernidad eurocentrada.

La transmodernidad como proyecto utópico descolonizador

Un diálogo intercultural Norte-Sur resulta imposible sin la descolonización de las relaciones de poder en el sistema-mundo moderno/colonial. Un diálogo horizontal liberador en oposición al monólogo vertical de Occidente requiere una transformación en las relaciones globales de poder. No podemos asumir el consenso habermasiano o relaciones horizontales de igualdad entre las culturas y los pueblos cuando a escala global están divididos en los dos polos de la diferencia colonial. Sin embargo, podemos comenzar a imaginar mundos alternativos más allá de la disyuntiva eurocentrismo *versus* fundamentalismo. La transmodernidad es el proyecto utópico que Enrique Dussel desde América Latina propone para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas que propone como tarea central la necesidad culminar el proyecto inacabado e incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el proyecto para culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización. La transmodernidad sería la concreción de un proyecto político de universalismo concreto que la intuición filosófica cesairiana nos invita a construir. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa/Euro-América e impuesta como proyecto global al resto del mundo, Dussel argumenta por una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada desde las localizaciones culturales y epistémicas de los pueblos colonizados del mundo. Al igual que no hay un afuera absoluto a este sistema-mundo, tampoco hay un adentro absoluto. Las epistemologías otras podrían proveer lo que propone el crítico cultural caribeño Edouard Glissant: una «diversalidad» de respuestas a los problemas de la modernidad realmente existente. La filosofía de liberación sólo puede venir de los pensadores críticos de cada cultura en diálogo con otras culturas. La liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, las formas de organización económicas alternativas otras a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de los proyectos ético-epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico. De igual forma, el hombre occidental no puede imponer su

noción de democracia a los pueblos no europeos. Esto no representa una llamada a buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas a la colonialidad del poder global. Es una llamada a buscar en el pensamiento fronterizo y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado transmoderno que nos mueva más allá de los fundamentalismos del tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista.

Durante los últimos 513 años de sistema-mundo europeo/euro-estadounidense moderno/colonial capitalista/patriarcal» fuimos del «cristianízate o te mato» en el siglo XVI al «civilízate o te mato» en los siglos XVII y XIX, al «desarróllate o te mato» en el siglo XX, y, más recientemente, al «democratízate o te mato» a principios del siglo XXI. Ningún respeto ni reconocimiento a formas de democracia indígenas, islámicas o africanas. Las formas de alteridad democráticas son rechazadas a priori. La forma liberal occidental de democracia es la única legitimada y aceptada, siempre y cuando no comience a atentar contra los intereses hegemónicos occidentales. Si las poblaciones no europeas no aceptan los términos de la democracia liberal, entonces se les impone por la fuerza en nombre del progreso y la civilización. La democracia necesita ser reconceptualizada en una forma transmoderna para poder descolonizarla de su forma liberal occidental, es decir, de la forma racializada y capitalista de la democracia occidental.

Por medio de la radicalización de la noción de exterioridad de Levinas, Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea. Estos espacios exteriores no son puros ni absolutos. Ellos han sido producidos y afectados por el sistema-mundo europeo moderno/colonial. Es desde la geopolítica y corpo-política del conocimiento de esta exterioridad o marginalidad relativa que emerge el pensamiento crítico fronterizo como una crítica de la modernidad hacia un mundo descolonizado transmoderno pluriversal de múltiples y diversos proyectos ético-políticos en el que una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad pueda existir entre los pueblos del mundo más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación. Sin embargo, para lograr este proyecto utópico es fundamental transformar el sistema de dominación y explotación del patrón de poder colonial del presente «sistema-mundo europeo/euroestadounidense moderno-colonial capitalista/patriarcal».

Luchas anticapitalistas hoy

La perniciosa influencia de la colonialidad y sus conocimientos eurocéntricos a diferentes niveles del sistema (global, nacional, local) se ha reflejado en los movi-

mientos antisistémicos y en el pensamiento utópico a escala mundial. Por lo tanto, la primera tarea de un proyecto de izquierda renovado es confrontar las colonialidades eurocéntricas no solo de la derecha sino también de la izquierda en cuanto a sus prácticas y de la producción de conocimientos. Por ejemplo, muchos proyectos de izquierda subestimaron las jerarquías etnorraciales y reprodujeron la supremacía blanca/europea/occidental (no solo en el dominio epistémico) dentro de sus organizaciones o cuando tomaban el control del Estado. La izquierda internacional nunca problematizó radicalmente las jerarquías etnorraciales construidas durante siglos de expansión colonial europea y todavía presentes en la colonialidad del poder global. Ningún proyecto radical puede ser exitoso a largo plazo sin desmantelar estas jerarquías coloniales/raciales en el ámbito social y epistémico. La subestimación del problema de la colonialidad ha contribuido enormemente a la desilusión de los pueblos no europeos (la mayor parte de la población del planeta) con los proyectos de izquierda. La democracia (liberal o radical) no puede lograrse plenamente si la dinámica colonial/racista mantiene una porción de los seres humanos, y en este caso se trata de una mayoría de la población mundial, como ciudadanos de segunda clase.

La perspectiva articulada aquí no es una defensa de lo que se conoce como «políticas identitarias» de absolutización de los particularismos. Siguiendo a Césaire se trata de que la afirmación o respeto de la identidad/epistemología/cosmología particular no sirva para aislarse del mundo, sino para desarrollar críticas epistémicas más allá de las lentes del eurocentrismo y para entrar en condiciones de igualdad en el diálogo universal que transforme el universalismo abstracto de la modernidad eurocentrada en el universalismo concreto de la transmodernidad anticapitalista. Las identidades subalternas sirven como punto de partida epistémico para una crítica radical de los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricas. Sin embargo, esto es muy distinto de las políticas identitarias (*identity politics*) que terminan reproduciendo la colonialidad del poder.

Las «políticas identitarias» no son equivalentes a una alteridad epistémica ni a una política radical. El alcance de las «políticas identitarias» es limitado y no puede lograr una radical transformación del sistema y su patrón de poder colonial. Como casi todas las identidades modernas son una construcción de la colonialidad del poder en el mundo moderno/colonial, su defensa no es tan subversiva como aparenta ser a primera vista. «Negro», «indio», «africano», o identidades nacionales como «colombiano», «keniano», «senegalés», o «francés» son construcciones de la colonialidad del poder. Defenderlas como identidades absolutas puede servir para algunos propósitos progresistas dependiendo de lo que esté en juego en ciertos contextos pero no para la transformación radical del patrón de poder colonial de este sistema. Por ejemplo, en las luchas de liberación contra invasiones imperialistas o en las luchas antirracistas contra la supremacía blanca estas identidades pueden servir

para unificar a los pueblos contra el enemigo común. Pero las políticas identitarias solamente abordan los objetivos de un solo grupo oprimido y demandan igualdad o justicia dentro del sistema-mundo en lugar de desarrollar una lucha anticapitalista radical contra el mismo de carácter antisistémico. El sistema de explotación es un espacio crucial de intervención que requiere de alianzas amplias no solo sobre líneas raciales o de género sino también sobre alineamientos de clase y en alianza con una diversidad de grupos oprimidos alrededor de una radicalización de la noción de igualdad social. En lugar de la noción abstracta, limitada y formal de igualdad de la modernidad eurocéntrica, la idea es extender la noción de igualdad a todas las relaciones de opresión de la existencia social (de raza, de género, sexual, de clase, espiritual, epistémica, etc.). El nuevo universo de significados o el nuevo imaginario de liberación necesitan un lenguaje común a pesar de la diversidad de culturas y formas de opresión. Este lenguaje común podría proveer la radicalización de las nociones emancipadoras que emergen del actual «patrón de poder colonial» tales como libertad (de prensa, religión o expresión), derechos individuales o igualdad y vincularlas a la democratización radical de las jerarquías de poder políticas, raciales, epistémicas, espirituales, sexuales y económicas a escala mundial.

La propuesta de Quijano (2000) de «socialización del poder» en oposición a la «nacionalización estatal de la producción» es crucial en esta discusión. En lugar de proyectos «socialistas de Estado» o «capitalistas de Estado» centrados en la administración burocrática de éste y en las estructuras de poder jerárquicas, la estrategia de la «socialización del poder» en todas las esferas de la existencia social privilegia las luchas globales y locales para crear formas colectivas de autoridad pública no estatales. Comunidades, empresas, escuelas, hospitales y todas las instituciones que actualmente regulan la vida social serían autogestionadas por los pueblos bajo el ideal de extender la igualdad social y la democracia a todos los espacios de la existencia social. Este es un proceso de autodeterminación y democratización radical desde abajo que no excluye, sino que requiere formas globales de institucionalidad para democratizar y socializar la producción, la riqueza y los recursos a escala global. La socialización del poder también implica la formación de instituciones de autoridad pública globales más allá de las fronteras nacionales y estatales para garantizar la igualdad y la justicia social en la producción, reproducción y distribución de la riqueza y recursos del mundo. Esto implica formas globales de organización democráticamente autogestionadas que trabajarían como una autoridad global colectiva para garantizar la justicia social y la igualdad social a escala mundial. La socialización del poder en el ámbito local y global implicaría la formación de autoridades públicas por fuera y en contra de las estructuras estatales.

Basándose en la experiencia de las comunidades indígenas en los Andes y de las nuevas comunidades marginales urbanas donde la «reciprocidad» y la «solidaridad»

son las formas principales de interacción social, Quijano ve el potencial de un privado social alternativo a la propiedad privada y de una autoridad pública no estatal que estarían mas allá de las nociones capitalistas/socialistas de privado y público. Este público no estatal (en oposición a la equivalencia entre público y Estado en la ideología liberal tradicional y en la socialista) no está, de acuerdo con Quijano, en contradicción con lo social privado (opuesta al privado de la propiedad privada capitalista). Lo privado social y sus instituciones públicas no estatales de autoridad no están en contradicción con las libertades individuales/personales y el desarrollo de la colectividad. Uno de los problemas de los discursos sociales y liberales es que el Estado es siempre la institución de autoridad pública que está en contradicción con el desarrollo de un privado alternativo y el crecimiento individual.

Los proyectos desarrollistas que se concentran en los cambios de política efectuados a escala del Estado-nación están obsoletos en el sistema-mundo y nos llevan a ilusiones desarrollistas. Un sistema de dominación y explotación que opera a escala global como el presente sistema-mundo no puede tener soluciones nacionales. Un problema global requiere de soluciones descolonizadoras a nivel global. Por lo tanto, la descolonización de la economía-política del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal» requiere de la institucionalización de la redistribución y transferencia global de riqueza del Norte hacia el Sur. Después de siglos de «acumulación por desposesión» (Harvey, 2003), el Norte ha concentrado recursos y riquezas inaccesibles al Sur. Un mecanismo de redistribución global de la riqueza del Norte hacia el Sur podría ser implementado por intervención directa de las organizaciones internacionales y/o vía la imposición de impuestos a los flujos de capital global. Sin embargo, esto no es posible sin una lucha descolonizadora local y global dirigida a cambiar el actual «patrón de poder colonial» y, eventualmente, a la transformación del «sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal». El Norte es reacio a compartir la concentración y acumulación de riquezas producidas por el trabajo del Sur después de siglos de explotación y dominación del Norte sobre el Sur. Incluso hoy día, las políticas neo-liberales representan una continuidad de la «acumulación por desposesión» que comenzó con la expansión colonial europea durante la conquista de las Américas en el siglo XVI. A gran parte de las regiones periféricas les fue robada la riqueza y los recursos durante los últimos 20 años de neo-liberalismo a escala mundial bajo la supervisión e intervención directa del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas políticas han llevado a la bancarrota de muchos países en la periferia y a la transferencia masiva de riqueza del Sur hacia las corporaciones transnacionales y las instituciones financieras del Norte. El espacio de maniobra de las regiones periféricas en el presente sistema-mundo es sumamente limitado dadas las restricciones en la soberanía de los Estados-naciones periféricos. En resumen, la solución a las desigualdades globales requiere imaginar alternativas

utópicas descolonizadoras globales más allá del colonialismo y el nacionalismo, y de las formas de pensar binarias de los fundamentalismos eurocéntricos primermundistas y tercermundistas.

Hacia un universal diversal descolonizador anticapitalista

La necesidad de un lenguaje crítico común descolonizador requiere de una forma de universalidad distinta del diseño global/universal imperial monológico y monotópico de derecha o de izquierda que se impone por persuasión o por la fuerza al resto del mundo en el nombre de la civilización y el progreso. Esta nueva forma de universalidad concreta la llamaré un «universal radical descolonizador anticapitalista diversal» como proyecto de liberación. En oposición a los universales abstractos de las epistemologías eurocéntricas que diluyen lo particular en lo mismo, un «universal radical descolonizador anticapitalista diversal» es un universal concreto que construye el universal descolonizador a partir de la integración sin desaparición de las aportaciones de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversalidad de proyectos ético-epistémicos. Esta propuesta representa una integración entre la «transmodernidad» de Dussel y la «socialización del poder» de Quijano. La transmodernidad de Dussel nos lleva a la diversalidad como proyecto universal para descolonizar la modernidad eurocentrada, mientras que la socialización del poder de Quijano es una llamada a la formación de un nuevo imaginario universal radical anticapitalista que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos. El lenguaje común universal debe ser anticapitalista, antipatriarcal, y antiimperialista en pos de un mundo en el que el poder sea socializado pero abierto a la diversalidad de las formas institucionales, en el que la socialización del poder se materialice/institucionalice/exprese en cada región del mundo dependiendo de las diversas respuestas ético-epistémicas de los diversos grupos otros presentes en el sistema-mundo. Las formas de lucha anticapitalistas, antipatriarcales y antiimperialistas por la socialización del poder que emergen en el mundo islámico son muy distintas de las formas que emergen entre los pueblos indígenas de las Américas o los pueblos bantús de África occidental. Todos comparten un proyecto universal anticapitalista, antipatriarcal y antiimperialista que apuesta por la socialización del poder, pero otorgándole diversas concepciones y formas institucionales particulares de acuerdo con la diversidad y multiplicidad de epistemologías e historias locales. Reproducir el diseño global socialista eurocéntrico del siglo XX, que partía unilateralmente de un centro epistémico que se imponía al resto del mundo como universal abstracto colonizador, sería repetir los errores

que han llevado a la izquierda a desastres globales. Ésta es una llamada, como nos invita la obra de Aimé Césaire, a crear un universal que sea pluriversal, un universal concreto, que incluya todas las particularidades epistémicas en una lucha descolonizadora por una socialización del poder transmoderna. Como dicen los zapatistas, «luchar por un mundo donde *otros* mundos sean posibles» (cursivas mías).

Bibliografía

ALARCÓN, Norma, «Chicana Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzín/or Malintzín: Putting Flesh Back on the Object», en Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color, 1983.

ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)», manuscrito no publicado, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2003.

COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, Chapman and Hall, 1990.

DEPESTRE, René, «Interview with Aimé Césaire», en Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

DUSSEL, Enrique, *Filosofía de liberación*, México DF, Edicol, 1977.

—, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

ENLOE, Cynthia, *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics,* Berkeley, University of California Press, 1990.

GROSFOGUEL, Ramón, «From Cepalismo to Neoliberalism: A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America», *Review of the Fernand Braudel Center* 19, 2 (2000).

—, «Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System», *Review of the Fernand Braudel Center* 25, 3 (2002).

HARAWAY, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* 14 (1988).

HARVEY, David, *The New Imperialism*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004].

KELLEY, Robin, «A Poetics of Anticolonialism», introducción a la nueva edición inglesa de Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

KONTOPOULOS, Kyriakos, *The Logic of Social Structures,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

LANDER, Edgardo, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004).

MORAGA, Cherrie, y ANZALDÚA, Gloria (eds.), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table/Women of Color, 1983.

MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization,* Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

—, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Historias locales/diseños globales. Ensayos sobre la colonialidad del poder, los conocimientos subalternos y el pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003].

MITTELMAN, James H., *Globalization: Critical Reflections*, Boulder (CO) y Londres, Lynne Rienner, 1997.

MOORE, Carlos, *Castro, the Blacks and Africa,* Los Ángeles, Center for Afro-American Studies at University of California, 1988.

QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad», *Perú Indígena* 29 (1991).

—, «"Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas», en Roland Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento,* Lima, Empresa Editora Amauta SA, 1993.

—, «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», en Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998.

—, «Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000).

—, Y WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992), «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System», *International Journal of Social Sciences* 134 (1992).

ROBERTSON, Roland, *Globalization*, Londres, Sage Publications, 1992.

SAID, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979 [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Libertarias, 1990].

SALDÍVAR, JOSÉ DAVID, *Border Matters*, Berkeley, University of California Press, 1997.

SASSEN, Saskia, *Globalization and its Discontents*, Nueva York, The New Press, 1998.

SPIVAK, Gayatri, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, Kegan and Paul, 1988.

VILA, Carlos M., *La costa atlántica de Nicaragua*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System*, Nueva York, Academic Press, 1974.

—, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.

—, *The Politics of the World-Economy*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.

—, *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press, 1991a.

—, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge y París, Cambridge University Press y Editions de la Maison des Sciences de l'Homme,1991b.

—, «The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem», *American Behavioral Scientist* 35, 4/5 (marzo-junio de 1992) [1992a].

—, «The Collapse of Liberalism», en Ralph Miliband y Leo Panitch, *The Socialist Register 1991*, The Merlin Press, Londres, 1992b.

—, *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 1995.

Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo

NELSON MALDONADO-TORRES

El «hombre europeo», esa figura conquistadora, primero, y progresista y transformadora, después, que se tornó lánguida a final del siglo XIX y medio compungida en el XX, sin que tal transformación indicara un cuestionamiento realmente radical de sus tendencias violentas e imperialistas, se balancea hoy día entre un afán de reconocimiento ante la nación hegemónica en los últimos 50 años y un desprecio profundo de la misma. La primera tendencia ha llevado a la expresión de una actitud un poco misionera e insistente que intenta dejarle claro al nuevo poder hegemónico que los valores europeos son indispensables para cualquier idea de civilización. Estados Unidos sin Europa, se plantea bajo esta posición, llevaría al caos del mundo. Lo que se ofrece como cura ante este momento de crisis es el retorno a los valores fundamentales del espíritu europeo por todas las naciones occidentales y con influencia occidental, pero, sobre todo, Estados Unidos[1]. La segunda tendencia ha llevado a tomar una actitud de más indiferencia con respecto a este país. De pronto, los europeos comienzan a percibir rasgos en común entre su posición con respecto a los Estados Unidos y la posición del pasado mundo colonial europeo con respecto a Europa. Se encuentran temas, ideas y estrategias desarrolladas por el mundo colonial en respuesta crítica a Europa que resultan valiosas en su lucha ideológica y política con los Estados Unidos. Esta nueva actitud, que no puede escapar a cierta ironía, lleva el riesgo de convertirse en una apropiación descarada que busque revindicar a Europa ante sus propios ojos y, por lo tanto, continuar por otros medios, no sólo la lucha por el reconocimiento ante el poder hegemónico del momento, sino también la subordinación política y episte-

[1] Véase, por ejemplo, Will HUTTON, *A Declaration of Interdependence: Why America Should Join the World*, Nueva York, Norton, 2003.

mológica de las antiguas colonias, países del antes llamado «Tercer Mundo» o, más ampliamente, el Sur global. Pero también hay actitudes descolonizadoras efectivas en el seno mismo de Europa. No es de extrañarse que las mismas aparezcan más fuertemente hoy en países del sur de Europa, una región que, tal como ha descrito el teórico portugués Boaventura de Sousa Santos, ha estado en cierta forma entre Prospero (no sólo Estados Unidos, sino también los países del norte europeo) y Calibán (el lugar de los sujetos colonizados y donde la esclavitud racial más proliferó)[2].

La publicación de la traducción de *Discurso sobre el colonialismo* que el lector tiene en sus manos representa aun otra forma de hacerle llegar a Europa el conocimiento y las perspectivas que han emergido en la «periferia» como respuesta crítica ante la colonización y con propuestas innovadoras sobre modelos de convivencia. Europa del sur, en este caso España, se convierte en un puente de ideas que intenta hacer llegar a su propio seno y al seno del resto de Europa el pensamiento del Sur global. Esta traducción también permite que el texto de Césaire sea más accesible en América Latina, donde el pensamiento de europeos, estadounidenses y mestizos latinoamericanos predomina sobre el pensamiento producido por comunidades de la diáspora africana e indígenas en las Américas. Así pues, la traducción representa un gesto de descolonización doble. Aunque dirigido principalmente a Europa, el *Discurso sobre el colonialismo* también tiene implicaciones profundas para el Sur global.

Quizá surge aquí la pregunta de cómo puede hablarse de descolonización en un mundo donde las colonias parecen ser más bien la excepción que la regla. Descolonización se refiere aquí no sólo a la crítica a las relaciones neocoloniales que continuaron y renovaron de distintas formas la dependencia y las relaciones verticales de poder entre países del Norte y países del Sur, sino más bien a la búsqueda de la transformación del patrón de poder moderno/colonial que continúa definiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y de conocimiento que se derivan de las mismas[3]. La descolonización también hace referencia a la construcción de un mundo nuevo en el sentido de concepciones nuevas de lo humano y de relaciones materiales que no se conformen con la dic-

[2] Véase Boaventura de SOUSA SANTOS, «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity», *Review: Fernand Braudel Center* 28 (2005). Sousa Santos, quien dirige el Centro de Investigaciones Sociales en la Universidad de Coimbra, Portugal, es uno de los pensadores europeos más originales del momento, sino el más original y riguroso, y con mayor apertura al sur que cualquier otro que conozca.

[3] Véanse Aníbal QUIJANO, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* XI, 2 (2000); y Catherine WALSH, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (eds.), *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (de próxima aparición).

tadura del capital ni se restrinjan al imperio de la ley en el Estado-nación moderno/colonial. Descolonización hace referencia aquí a lo que Aníbal Quijano ha llamado «colonialidad», la cual es constitutiva del mundo moderno. Así pues, la descolonización plantea la necesidad de acceder a un mundo distinto al moderno, pero sin esto implicar un retroceso a lo que algunos reconocerían como la premodernidad. Descolonización debe entenderse, pues, como Chela Sandoval y Catherine Walsh han sugerido en distintos contextos, como «decolonialidad»[4]. Nos referimos con esto al desmontaje de relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género que fueron creadas o que encontraron nuevas formas de expresión en el mundo moderno/colonial.

El horizonte amplio donde se ubica el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire y el proyecto al que contribuye es el de la descolonización o decolonialidad de lo que Walter Mignolo ha llamado la colonialidad global. Este proyecto de descolonización representa, por así decirlo, una tercera vía entre opciones geopolíticas e intelectuales más visibles que aparecieron después de la Segunda Guerra Mundial[5]. Las primeras dos vías estuvieron definidas por los nuevos poderes geopolíticos surgidos después de la guerra. Por un lado, Estados Unidos, que ya se había probado como fuerza internacional tras la expansión de las trece colonias, la guerra con México y la guerra hispanoamericana, se convertiría tras la Segunda Guerra Mundial en una fuerza hegemónica que vendría tanto a asistir como a desplazar a Europa noroccidental como eje de fuerzas del poder en el sistema-mundo moderno. Con esto el americanismo, esa ideología triunfalista y asimilacionista estadounidense, se introduce en el resto del mundo de forma decisiva. Este «americanismo» ya había entrado en escena fuertemente con Theodore Rossevelt a finales del siglo XIX. El discurso americanista servía como una ideología que dictaba los términos de asimilación de los inmigrantes europeos no católicos, algunos de los cuales eran vistos como parte de las razas de color más oscuro[6]. Esta ideología tomó giros nuevos con el

[4] Chela SANDOVAL, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; C. Walsh, «Interculturality and the Coloniality of Power. An “Other” Thinking and Positioning from the Colonial Difference», cit.

[5] Tomo esta elaboración de las tres vías históricas que se abrieron tras la Segunda Guerra Mundial, de Nelson MALDONADO TORRES, «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonizacion», en Juan Manuel Contreras Colín y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación. Homenaje a Enrique Dussel*, México DF, Universidad de la Ciudad de México (de próxima aparición). Partes de este párrafo y de los próximos tres párrafos forman parte de la introducción a ese ensayo. Estas observaciones análisis me parecen importantes para entender el significado y alcance del trabajo de Césaire y de otros pensadores del *giro decolonial*.

[6] Debo a Shimberlee Jirón-King referencias claves sobre este punto.

macarthismo y con Reagan en la Guerra Fría, y hoy día toma nuevos bríos en formulaciones tales como la de Samuel P. Huntington, quien la ha vuelto a articular nuevamente de forma fuerte con respecto a inmigrantes y minorías étnicas presentes en Estados Unidos[7]. Pero hoy, tras la Guerra Fría y los ataques del 11 de septiembre, ya no son inmigrantes de Europa los que supuestamente plantean un «reto» a la identidad estadounidense, sino (in)migrantes de América Latina, particularmente mexicano/as y chicano/as de habla hispana[8]. Sin duda alguna, los sujetos de la diáspora africana y los indígenas de Estados Unidos nunca han dejado de ser un «reto»; lo único que ha cambiado es que todavía no se han desarrollado mecanismos para confrontar y controlar el tal llamado «reto» hispano.

La segunda puerta que se abre con el decaimiento de Europa es, claramente, la del contrincante del americanismo en la Guerra Fría, el comunismo. El comunismo se convertiría para muchos en una opción viable para un futuro distinto, más allá del de la Europa fascista o liberal. Europa misma quedó dividida entre estas dos ideologías y proyectos geopolíticos neoimperiales. Otras naciones del mundo también sufrieron la fuerza de este choque de proyectos, mientras otros apostaban por aspectos de cada uno con fascinación.

Ahora bien, el decaimiento de Europa abre una tercera fuerza o vía histórica, la que llamaremos, siguiendo a Frantz Fanon, «la puerta de los condenados de la tierra». Esta puerta se abre de forma definitiva con la combinación entre la devastación interna y externa de Europa, esto es, no sólo por la perversa fuerza del nazismo en su interior, sino también por la fuerza esperanzadora de la descolonización de territorios europeos en ultramar. Al contrario de lo ocurrido en las luchas por la descolonización en América Latina durante el siglo XIX, las cuales se dieron en un contexto donde el debilitamiento de Europa del sur dejaba intacta la fascinación con la creciente en fuerzas Europa del norte (especialmente Francia e Inglaterra), la Europa destruida por el nazismo de mitad del siglo XX estaba totalmente destrozada y desmoralizada. Como expresaría Césaire en el discurso, esa Europa era «indefendible» ante los ojos de todo el mundo[9]. Así pues, las nuevas naciones dependientes y los territorios que habían obtenido su independencia formal en el siglo XIX, pero que todavía estaban colonizados por fuerzas económicas y por estructuras epistemológicas y simbólicas, se despertaban a una realidad donde el eurocentrismo ocasionaba más sospecha que encantamiento. La tercera puerta que

[7] Véase el capítulo sobre el «Hispanic Challenge» en Samuel P. HUNTINGTON, *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

[8] Véase Nelson MALDONADO TORRES, «Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: On Žižek, Huntington and Beyond», *Radical Philosophy Review* (2005).

[9] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, París, Présence Africaine, 1955.

se abre después de la Segunda Guerra Mundial es, pues, la del desencanto con el eurocentrismo y la afirmación renovada de la descolonización como proyecto.

El desencanto no ya con la «tradición» o la religión, como destacaría Weber, sino con las formas de conocimiento eurocéntricas que forman parte central de lo que Enrique Dussel llama el «mito de la modernidad», planteó un segundo gran momento de descolonización en el mundo[10]. El primero se daría desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XX. Ahí contarían las revoluciones anglo-norteamericana, haitiana y latinoamericanas. El segundo se da en países de África, Asia y en revoluciones tales como la cubana en América Latina (la cual no estuvo de entrada asociada con el marxismo soviético). El decaimiento de Europa era reflejo de una crisis del sistema-mundo la cual empezó a hacer evidente los rastros del colonialismo todavía presentes aun en lugares que ya habían obtenido su independencia en el primer periodo de descolonización. De ahí que la sospecha o desencanto con respecto al eurocentrismo se empezara a hacer evidente en distintas regiones del planeta, incluyendo el interior de Europa y Estados Unidos mismos.[11]

El *Discurso sobre el colonialismo*, la «crisis» de Europa y la tercera vía de la descolonización o giro decolonial

Lo que llamo la tercera vía de la descolonización no tiene el mismo carácter que las otras dos vías señaladas. El «americanismo» y el comunismo son proyectos históricos más recientes y más limitados que la descolonización. Son más recientes porque se remontan apenas a hace dos siglos. El proyecto de descolonización en cambio se viene proponiendo de distintas formas desde el comienzo mismo de la expansión imperial de Europa en las Américas[12]. El «americanismo» y el comunismo son también más limitados que la descolonización, porque ambos están cir-

---

[10] Véase Enrique DUSSEL, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México DF, Editorial Cambio XXI, ²1992.

[11] En Estados Unidos surgieron teóricos del «colonialismo interno» y feministas de color. Véanse, entre otros, Robert ALLEN, *Black Awakening in Capitalist America*, Garden City, NY, Doubleday, 1969; Mario BARRERA, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979; Robert BLAUNER, *Racial Oppression in America*, Nueva York, Harper & Row, 1972; Alma M. GARCÍA (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997; Cherrie MORAGA y Gloria ANZALDÚA (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, ²1983.

[12] Para entender más la naturaleza de este proyecto consúltese Rolena ADORNO, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989; Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, cit.;

cunscritos por la modernidad. El «americanismo» y el comunismo se juegan todavía dentro de las ideologías de la modernidad: conservadurismo, liberalismo y marxismo. La descolonización más bien plantea una ruptura con la modernidad. Eso no quiere decir que el proyecto de la descolonización sea necesariamente antiliberal o antimarxista, o que él mismo pueda prescindir en el presente de elementos de estas ideologías. Lo que indica más bien es, en primer lugar, que el proyecto de la descolonización es anterior a la emergencia de estas ideologías, y que su relación con las mismas está orientada hacia su subsunción en una forma de pensamiento distinta a la mera modernidad, la que podríamos denominar, siguiendo a Enrique Dussel, como transmoderna[13]. El proyecto de la descolonización también implica que Europa ha sido llamada desde el comienzo mismo de la modernidad/colonialidad a abandonar su postura imperialista y a adoptar un proyecto histórico distinto[14]. Es decir, la descolonización no es solamente un proyecto histórico distinto al de la modernidad europea, sino que se confronta a ella con un número de exigencias e imperativos éticos, políticos e intelectuales. Ésta tiene el carácter de denuncia y demanda, a la vez que no descansa en el reconocimiento de las mismas para forjar su propio camino y articular su proyecto. Estas distintas dimensiones del proyecto de la descolonización aparecen en el *Discurso sobre el colonialismo* y en los ensayos de Césaire traducidos e incluidos en este volumen.

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire, junto a *Los condenados de la tierra* de quien fuera estudiante suyo, Frantz Fanon, son quizá los textos que más clara y fuertemente presentaron la tercera vía que se abrió en la posguerra. Estos dos textos se escribieron con conciencia de la nueva realidad mundial desplegada tras la Segunda Guerra Mundial. Ambos intentan entender el mundo nuevo que va emergiendo desde la perspectiva de grupos que han sufrido una exclusión constante y consistente en la modernidad. Ésos son los *condenados*. El *Discurso*, sobre todo, es el texto que toma como un asunto más central entender la «crisis» de Europa, la condición de posguerra y las posibilidades que se le abren tras su decaimiento. Mi tesis principal en este trabajo es que el *Discurso sobre el colonialismo* debe leerse como una respuesta desde el mundo colonizado, y particularmente de la diáspora africana, al pro-

---

Walter MIGNOLO, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, ²2003; Walter MIGNOLO, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

[13] Ambos aspectos (antigüedad y subsunción) son planteados en E. Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, cit.

[14] Sobre la noción de mundo moderno/colonial véase Walter MIGNOLO, «José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en Jane E. Mangan (ed.), *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.

yecto civilizatorio moderno europeo que encuentra una de sus raíces más importantes en la perspectiva filosófica de René Descartes. El *Discurso* de Césaire adopta una variedad de posturas que van desde la crítica interna y la complicidad subversiva hasta la introducción de perspectivas que están completamente fuera del marco interpretativo y epistemológico europeo[15]. Será a partir de tales perspectivas que Césaire hablará sobre la «crisis» de Europa. Con sus reflexiones sobre la crisis de Europa, Césaire se une a un grupo amplio y diverso de pensadores que diagnostican a Europa e intentan proveer posibles salidas de su crisis. Muchos de éstos también tomaron el pensamiento cartesiano como referencia. La crisis de Europa se interpretó en muchos casos como resultado de un abandono del pensamiento cartesiano, o bien de modo opuesto, como una relación muy estrecha con el mismo. Las respuestas filosóficas a la crisis de Europa vacilaban, pues, entre la transformación del cartesianismo o su abandono. Los textos que reflexionaban seriamente sobre estos temas se remontan a finales del siglo XIX y se vuelven más frecuentes entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial y después de esta última. Vale la pena comentar brevemente algunos de los más influyentes para tener una visión más precisa del carácter y el alcance de las intervenciones de Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo.*

La crisis de Europa desde una perspectiva europeizante

Muy influyentes con sus respectivas visiones de la crisis de Europa fueron los filósofos Edmund Husserl y, el que fuera su estudiante, Martin Heidegger. Desde temprano, Husserl presentó su fenomenología como una respuesta a la condición de Europa, que se reflejaba fielmente en sus tendencias a abandonar el compromiso por la búsqueda de la verdad y se inclinaba al relativismo historicista y al naturalismo psicologista, que también desembocaba en cierto tipo de escepticismo. Años más tarde, en parte bajo la influencia de Heidegger, Husserl articularía explícitamente tales problemas en torno al tema de la «crisis» de las ciencias europeas y de su ideal de humanidad. La crisis para Husserl era profunda, y su cura sólo podría lograrse por un nuevo compromiso con la razón. El compromiso con la razón es parte intrínseca de la filosofía. Éste se remonta al origen de la filosofía en Grecia y a proyectos epistemológicos innovadores en el Renacimiento europeo. Husserl llama a Europa a volver a sus raíces, lo que para él, en gran medida, demandaba una renovación y rearticulación del

---

[15] Sobre la «complicidad subversiva» véase Ramón GROSFOGUEL, «The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective», en Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp. 57-76.

racionalismo cartesiano. La propia fenomenología husserliana intentaba ser una respuesta a estas demandas. Husserl, como tantos otros en la modernidad europea, volvía a Descartes para poder establecer nuevas pautas en el pensamiento europeo y poder sacar a Europa de su crisis.

Heidegger siguió un camino parecido al de Husserl, pero con una visión más crítica de Descartes y su legado. Para Heidegger toda la modernidad europea, incluyendo el Renacimiento, estaba marcada por un olvido profundo de la ontología como filosofía primera. El dualismo cartesiano y su característico racionalismo, que proponía la epistemología como filosofía primera, aparecían como fuentes principales de la misma crisis de Europa, la cual en gran medida consistía para Heidegger en la apuesta por el imperio de la tecnología y de la razón instrumental. Así, Heidegger planteaba un retorno a la filosofía griega temprana como parte fundamental de una cura de la metafísica y la ontoteología occidental. Su propósito principal era reinaugurar la pregunta del ser y poder pensarla de forma fresca y original. El griego y el alemán, argumentaba Heidegger, ofrecían recursos únicos para llevar a cabo este tipo de reflexión. De aquí que Heidegger considerara de utilidad filosófica interpretar textos presocráticos y reflexionar sobre la poesía de poetas alemanes como Hölderlin. Heidegger plantea una forma distinta a la de Husserl de volver a las raíces de Europa. Para él, esta vuelta a las raíces debe partir de una crítica de Descartes, no de un rescate del mismo. En vez de recurrir a un pensador de habla francesa, Heidegger centra su trabajo en la necesidad de que Europa pase por su «centro», Alemania, para sobrepasar su crisis.

Heidegger expresó esta conexión entre germanocentrismo y rearticulación de las raíces de Europa magistralmente en varios de sus escritos[16]. En su reciente libro *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks,* Charles Bambach analiza el trabajo de Heidegger en el contexto de debates intelectuales y políticos sobre la crisis de Europa y, más particularmente, sobre la situación de Alemania después de la Primera Guerra Mundial[17]. La crisis de Europa fue concebida por un número de pensadores conservadores en Alemania, no como la crisis de Europa como tal, sino más bien como la crisis del centro de Europa (p. 137). Y en el centro de Europa no había otra cosa para ellos sino precisamente el pueblo (*Völk*) alemán. La crisis de Europa vino a ser entendida de esta forma como una crisis del

---

[16] Tomo este párrafo y el que le sigue de mi trabajo Nelson MALDONADO TORRES, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004). En el mismo hago una exposición mas detallada del significado de la búsqueda de raíces y del eurocentrismo en pensadores europeos de derecha y de izquierda.

[17] Charles BAMBACH, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2003.

pueblo alemán y del territorio (rural) donde vivían. Importante en este contexto fue el mito ateneo de Erictonio, el fundador de Atenas, quien, de acuerdo con aquél, fue autogenerado por el suelo mismo que conformó el territorio ateniense. Así Erictonio era visto como teniendo una relación íntima e indígena con el suelo ateniense. La visión del mito es clara: la grandeza de Atenas depende de mantener una relación similar entre sus ciudadanos y su suelo. Pensadores alemanes de principios del siglo XX concibieron la crisis política de su país en términos similares. Sólo la afirmación de raíces en el suelo podía ayudar a resistir y contrarrestar la violenta fuerza del nihilismo y del cosmopolitismo sin raíces que se propagaba por doquier tras la Revolución francesa. Tales raíces se encontraban al fin y al cabo para muchos de estos intelectuales precisamente en el mundo de los griegos. Bambach comenta a este respecto que:

> En un momento en que la cultura alemana se desarrollaba sin contar con un Estado-nación unificado, una gama variada de filósofos y escritores afirmaban ideales cuyos términos eran tomados prestados de sus visiones acerca de la Antigüedad. En el contexto de la helenomanía alemana, exacerbada por la invasión napoleónica de 1806, Fichte, Hegel y sus contemporáneos echaron mano del mito de una afinidad singular greco-germana enraizada en el lenguaje y en la *Heimat* [casa o habitación] (p. 116).

Uno de los puntos más cruciales de Bambach es que el giro ontológico y lingüístico de Heidegger representa una articulación original de la búsqueda de una casa, tierra o patria natal. Mientras Erictonio se mantuvo como el modelo para el mito político de echar raíces en el suelo o patria, Heidegger continuaba el mito y lo extendía a la epistemología y a la ontología proponiendo el pensamiento presocrático, «nacido del *arché* (comienzo) del ser mismo», como única fuente auténtica del pensar, una forma de pensar que, según él, contrasta radicalmente con la metafísica y epistemología modernas.

La identificación del origen fundamental o *arché* de Alemania en Grecia era parte del esfuerzo de convertir a Alemania, su lengua y su pueblo o *Völk*, en el nuevo *arché* de Europa. La geopolítica de Heidegger era, tal como Bambach anota, una política basada en la relación íntima entre el pueblo, su lenguaje y su tierra. Geopolítica es literalmente una política de la tierra (*geo*) y de la raíces culturales que se hunden en ella. Bajo esta perspectiva, Alemania deber ser protegida «del espíritu francés de la Ilustración y de la latinidad de los galos y de la cultura católica romana» (Bambach, p. 117). La *geo*política heideggeriana es, pues, una geopolítica proteccionista y excluyente que también desempeña el rol de una política epistémica racista. El racismo epistémico no era nuevo en el mundo de Heidegger. Éste ha sido un componente importante de la modernidad occidental que precede los excesos de la tecnología

que Heidegger consideró tan problemáticos en Occidente. Al concebir la crisis de Europa en términos del nihilismo y la tecnología, dejando de lado el problema de racismo epistémico, Heidegger se sintió justificado a aventurarse a hacer a Europa lo mismo que Europa había hecho con el resto del mundo: subordinación epistémica (ahora basada en la ontología, y no en la ciencia o la cultura). Esto se muestra claramente en la famosa entrevista a Heidegger en *Der Spiegel* en la que él señala que «con toda su gran racionalidad» los franceses se ven obligados a pensar en alemán cuando reflexionan acerca del «origen del ser del mundo». Esta supuesta dependencia del alemán Heidegger la percibe como una prueba irrefutable del rol especial del alemán, en su relación intrínseca con el griego, para trascender [*aufgehoben*, en el sentido hegeliano, señala Heidegger] el mundo que reifica la tecnología[18].

En su libro *Heidegger's Roots*, Bambach comenta que la búsqueda de raíces europeas por Heidegger se daba en un contexto donde había otros intelectuales con ideas radicalmente opuestas. Entre éstos estaba Fanon:

> Compañeros, el juego europeo ha terminado definitivamente, hay que encontrar otra cosa [...] Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha tenido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida «aventura espiritual», ahoga a casi toda la humanidad. Véanla ahora oscilar entre la desintegración atómica y la desintegración espiritual [...] Europa ha adquirido tal velocidad, loca y desordenada, que escapa ahora a todo conductor, a toda razón, y va con un vértigo terrible hacia un abismo del que vale más alejarse lo más pronto posible [...] Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad. Sí, el espíritu europeo ha tenido fundamentos singulares[19].

En su comentario sobre Heidegger, Bambach comenta: «como Fanon, Heidegger entendió que Europa se encamina hacia el atolladero. Pero mientras el previamente colonizado [Fanon] entendía la necesidad por la diferencia, Heidegger buscó la salida de la crisis de Europa a través de una forma más estrecha de identidad»[20]. Esto es cierto, aunque habría que aclarar que la propuesta de Fanon no era sólo a favor de la diferencia, sino más precisamente a favor del proceso de la des-

[18] Véase Martin HEIDEGGER, «"Only a God can Save Us": *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger (1966)», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (Mass.) y Londres, MIT Press, 1993.

[19] Frantz FANON, *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, ²1965, pp. 287-289.

[20] Ch. Bambach, *Heidegger's Roots* , cit. (traducción del autor).

colonización y la creación de nuevos conceptos que es parte de lo mismo. También hay que añadir que Fanon no fue el único que propuso tales ideas. El mismo Fanon probablemente no hubiese tenido una conciencia tan clara del tema si no fuera por Césaire. Y Césaire mismo articuló en su *Discurso sobre el colonialismo* más directamente la naturaleza de la crisis europea.

Con Césaire y Fanon ocurrió un poco lo mismo que ocurrió con Husserl y Heidegger. Es decir, en ambos casos el discípulo alcanzó más reconocimiento que el maestro. Ahora bien, si se le hubiese prestado a la primera pareja un mínimo 1 por 100 de la atención que se le ha prestado a la segunda, quizá Europa estaría más preparada de lo que lo está ahora para responder a su crisis. Ésa es la naturaleza del racismo y del colonialismo en la esfera epistemológica. El proyecto de la descolonización debe tomar a Césaire y a Fanon, entre tantos otros, como ejes centrales de reflexión. Lewis Gordon comenzó a explorar estos temas en la obra de Fanon[21]. Yo intento hacer lo mismo aquí con respecto a la obra de Césaire. Veamos, pues, algunos elementos con que Césaire contribuye a la elaboración del discurso decolonial.

El *Discurso sobre el colonialismo* y la crisis de Europa

Césaire abre el *Discurso sobre el colonialismo* describiendo Europa como una «civilización decadente», no meramente porque sirvió como cuna del fascismo, sino por que «se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento». Para Césaire tales problemas son el del proletariado y el problema colonial. Europa conoce el problema del proletariado de cerca, pues ocurre en su seno, pero se ha mantenido más ciega con respecto al problema colonial. En el *Discurso sobre el colonialismo*, Césaire tiene el ingenio de no subordinar el problema colonial al problema del proletariado, pero todavía no puede volver a reintegrarlos o a mostrar sus conexiones. Esto será luego una contribución fundamental de la teoría de la «colonialidad», tal como Aníbal Quijano ha planteado y como Ramón Grosfoguel (en este mismo volumen) expresa. Césaire se concentra, por el contrario, en las íntimas conexiones existentes entre nazismo y colonialismo.

El *Discurso sobre el colonialismo* está escrito en una prosa que no deja de ser poética, pero que dista de los poemas surrealistas de Césaire. El surrealismo se caracterizaba por emplear las fuerzas del inconsciente y los momentos prerracionales de la conciencia para socavar la empresa de reducir el mundo humano a lo racional.

---

[21] Véase Lewis R. GORDON, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995. El título de este ensayo hace referencia directa a este trabajo de Gordon.

En Césaire el surrealismo se manifestaba como una «extensión de su búsqueda por una nueva subjetividad negra»[22].

> Bien [...] si aplico el acercamiento surrealista a mi situación particular, puedo llamar a estas fuerzas inconscientes. Esto, para mí, era una llamada a África. Me dije a mí mismo: es cierto que superficialmente somos franceses, llevamos la marca de las costumbres francesas, hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa, pero si rompemos con todo eso, si descendemos hasta las profundidades, entonces lo que encontraremos será fundamentalmente negro[23].

Los poemas de Césaire tienen una marca surrealista distintiva y se combinan con la *négritude*. Pero el *Discurso sobre el colonialismo*, escrito pocos años después de la Segunda Guerra Mundial, se aleja de esa estrategia discursiva. El discurso toma tonos más sobrios, argumentativos y racionales. Y además enfoca su mirada en Europa. De ninguna forma esto representa una inconsistencia o traición a sus intuiciones surrealistas. El surrealismo le permitía a Césaire, entre otras cosas, socavar las bases del cartesianismo. Césaire, con su veta poética, se acercaba un poco a Heidegger en la insistencia en encontrar fuentes alternativas de expresión y de conceptos como respuesta a la crisis. Mientras Heidegger buscaba sus raíces en Grecia y Alemania, Césaire las buscaba, en cambio, con ayuda del surrealismo, en África. Pero Césaire no estaba atado a esas raíces. Si la *négritude* lo sacaba de Europa, su compromiso marxista lo sacaba de las políticas de la identidad. Pero Césaire fue más allá del marxismo mismo, llegando a plantear un discurso que exigía una respuesta simultánea al problema del proletariado y al problema colonial y racial, sin reducir el uno al otro. Esta postura será retomada, como ya indiqué, por la teoría de la colonialidad, la cual intenta dar una expresión más clara y comprensiva de toda esta problemática.

Si con su veta poética puede decirse que Césaire tenía rasgos comunes con el acercamiento heideggeriano a la crisis de Europa, el *Discurso sobre el colonialismo* presenta una vía distinta que lo acerca más al proyecto husserliano. En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl intentó proveer una respuesta a la crisis de la modernidad a través de una transformación del pensamiento cartesiano[24]. El *Discurso sobre el colonialismo* puede verse en esa misma tradición, pero a la vez rompe con ella

---

[22] Robin D. G. KELLY, *Poetry and the Political Imagination: Aimé Césaire, Negritude, and the Applications of Surrealism* [Internet. http://www.lipmagazine.org] (2001 [citado 1 de abril de 2005]). Traducción del autor.

[23] Véase la entrevista de René Depestre a Aimé Césaire en Aimé CÉSAIRE, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 68.

[24] Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, ^{2}2002.

definitivamente. Mientras Descartes y Husserl intentan establecer o reformular las bases del proyecto histórico europeo a partir de la centralidad del sujeto y del valor epistemológico de la «claridad» y la «distinción» (o intuición fenomenológica en el caso de Husserl), Césaire busca introducir un nuevo tipo de razón crítica que descansa en la «claridad» que el sujeto colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo. Veamos esto más despacio.

En las primeras líneas del *Discurso* Césaire enuncia: «Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razón" [...] no puede justificarse». Este tribunal de la razón no está formado por europeos, sino por todo el mundo. Con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto la bancarrota de Europa se había hecho obvia ante las naciones. Por un lado, está Estados Unidos. Césaire comenta que el juicio de Estados Unidos con respecto al estado de Europa es, como el de otros tantos, certero pero a la vez interesado. La crítica estadounidense alimenta sus propios sueños de hegemonía. Césaire sabía, como tantos otros en el suroeste de Estados Unidos y en América Latina y algunos en Europa, que Estados Unidos era una amenaza para Europa y el mundo. Césaire también sugiere que, en respuesta, los europeos pueden pensar que la estrategia indicada consiste en afirmar las raíces europeas con más ahínco. Desde Husserl y Heidegger, a principios y mediados del siglo, hasta Habermas y Derrida más recientemente, vemos la repetición de la búsqueda de raíces en Europa como respuesta ante su «crisis», particularmente cuando la crisis se interpreta a la luz de la pérdida de hegemonía europea[25]. Algunos europeos parecen pensar que la puerta del eurocentrismo todavía permanece abierta. Y en muchos sentidos el eurocentrismo dicta nuestras epistemologías[26]. Pero mantenerse fiel a él de manera consciente es diferente. El juicio de Césaire contra estos intentos es fulminante. Él los juzga de hipócritas que se mienten a sí mismos y que ocultan lo que ahora aparece de forma «clara» y «distintiva» a todos: la perversidad de Europa.

Césaire acusa a los europeos de ocultarse a sí mismos el conocimiento sobre la realidad y el carácter de la civilización europea. La emergencia del fascismo en su interior y las trágicas consecuencias que su expansión tuvo junto a la destrucción masiva que ocasionó hacen imposible que el europeo pueda esconderse ante ciertas verdades. Esas verdades se hacen obvias ahora para todos. El peso de la acusación de Césaire radica en que el fascismo no es único en magnitud ni en perversidad en la historia de Europa. De aquí su insistencia sobre los lazos del fascismo y el colo-

[25] Véase Jürgen HABERMAS y Jacques DERRIDA, «February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003).

[26] Para un análisis de la continuidad del eurocentrismo en la epistemología del centro y de la periferia ver Aníbal QUIJANO, «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000).

nialismo. Sujetos colonizados y racializados fuera de Europa han sufrido el exterminio, el genocidio, la esclavitud y la violencia de la misma durante varios siglos. Ante eso, el «hombre europeo» se mantenía indiferente. Y no es sino hasta que le toca vivir durante un periodo intenso políticas parecidas a las coloniales en su propio seno cuando se torna «espantado» y empieza a poner en duda de forma manifiesta elementos centrales de su civilización.

El «hombre europeo» se ha mantenido ciego ante la realidad del colonizado. Y por eso no ha logrado conocer más sobre sí mismo. Pero el «esclavo» ha conocido la perversidad y la inconsistencia del «amo» por siglos. señala Césaire que los esclavos saben que los amos «mienten» (a sí mismos y a ellos) y que, al estar desapercibidos o al negarse a confrontar su mentira, son «débiles». Los esclavos y los colonizados aparecen como una fuente epistémica necesaria para que Europa pudiera adquirir «claridad» y «distinción» con respecto a su propia identidad y a la naturaleza de su proyecto histórico. En esto, señala Césaire en un gesto de crítica interna, los europeos traicionaban a Descartes. La mentira, más que la «claridad» y la «distinción» eran aspectos centrales del proyecto europeo.

Ahora bien, el conocimiento que los sujetos esclavizados y colonizados por Europa tenían, aunque era «claro» y «distintivo», no emanaba necesariamente de un método cartesiano riguroso. El método de Descartes consistía en la duda hiperbólica. Él se imaginaba un genio maligno que jugaba con los poderes epistemológicos y de las facultades sensoriales de los humanos y que los «engañaba» sobre sus convicciones más fundamentales. Los *condenados* no necesitaban imaginarse un genio maligno para adquirir la verdad sobre el «hombre europeo». La violencia del amo era suficiente. En vez de un proceso de duda metódica, los *condenados* pasaron por un proceso de sufrimiento metódico basado en la supuesta falta de humanidad de los mismos. Por eso, tal violencia no podía sino generar contradicciones. Los esclavos se sabían humanos y también sabían que el «amo» sólo podía legitimar sus concepciones y la violencia que sostenían a través de un proceso de ceguera metódica y brutal. Los amos se ocultaban a sí mismos el conocimiento sobre la humanidad de los que consideraban no humanos. De eso trata la mala fe en su expresión más destructiva[27].

[27] Para un análisis de la mala fe en relación al racismo antinegro véase Lewis R. GORDON, *Bad Faith and Antiblack Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995. El concepto de mala fe fue utilizado por Jean-Paul Sartre para confrontar a una Europa cartesiana con sus inconsistencias profundas. Sartre fue en su tiempo, como Boaventura de Sousa Santos ahora, el intelectual más crítico de Europa que trató de establecer puentes con la periferia y de aprender de las formulaciones que se producían allí. De ahí que escribiera el prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon y a otros trabajos de pensadores del mundo colonizado. Sobre este último punto véase George CICCARIELLO MAHER, «Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze», *Radical Philosophy Review* (de próxima aparición).

Mientras el *Discurso* de Descartes le daba forma al proyecto racionalista europeo y fomentaba la autocrítica (proceso dubitativo) del hombre racional, el *Discurso* de Césaire destaca el fracaso del compromiso europeo con el proyecto cartesiano e incluye a su vez planteamientos críticos con respecto al método cartesiano mismo. Aunque Descartes intentó dar solidez a la razón, y a combatir mentiras y engaños, él simultáneamente adoptó un método que ocultaba la relevancia epistemológica de la relación entre amo y esclavo, colonizador y colonizado. El método de duda cartesiano se basa en un diálogo interior donde el sujeto mismo puede llegar a descubrir la verdad sobre sí mismo y sobre la naturaleza de la razón. El individualismo cartesiano y su proceso monológico deja el diálogo de lado e impide el florecimiento de la razón intersubjetiva. Una ruta distinta a la cartesiana consistiría en plantear que la razón es intersubjetiva y dialógica de antemano, y que la esclavitud y la colonización (y no las artimañas de un «genio maligno») representan su violación más extrema. La perspectiva del esclavo era más conducente a este tipo de reflexión. Por eso vemos en la llamada periferia o el Sur global continuas afirmaciones de la ética y la política como filosofía primera[28]. Ésa es la base última de la tercera vía de la descolonización y el carácter más distintivo del giro decolonial (*decolonial turn*). Al haber pasado por alto este aspecto de la razón, Descartes contribuyó no tanto al ocultamiento del ser (Heidegger), sino, por el contrario, al ocultamiento de la colonialidad y del poder descolonizador del don decolonial (*decolonial gift*).

El «don decolonial» se refiere en este caso a la razón del esclavo o del condenado. Césaire encuentra en la misma una contribución fundamental para que Europa responda a su crisis. La existencia del esclavo mismo puede interpretarse como una reclamación o exigencia, o bien como una apelación a la decisión sobre la persistencia de la esclavitud o su ruptura[29]. La ceguera o falta de apertura ante la oferta gratuita o «don» del esclavo no es circunstancial, sino que le es inherente a la situa-

[28] Levinas, Dussel, Fanon, y Césaire hicieron movimientos parecidos a este respecto. Levinas articuló este proyecto de forma muy explícita -aunque enfocado en la ética y con distancia crítica de la política- pero su eurocentrismo y judeocentrismo limitaron su perspectiva. Así mismo, el latinoamericanismo de Dussel también limitó la expresión consistente de partes de su filosofía de la liberación en la década de 1970. Esfuerzos más recientes ofrecen articulaciones distintas y más afines con las propuestas de descolonización articuladas por Fanon y Césaire tras la Segunda Guerra Mundial. Para un desarrollo más amplio de estos aspectos véase Nelson MALDONADO TORRES, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Dirham, Duke University Press (de próxima aparición). Véase también Nelson MALDONADO TORRES, «De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América Latina,» *Erasmus* 2, 1(2000).

[29] Esta es la forma en que Lewis Gordon articula el concepto de crisis en relación con las implicaciones de Fanon y de la gente de color. Véase L. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, cit.

ción colonial y de esclavitud racial misma. La noción de *condena*, a la que se refieren tanto Césaire como Fanon al hablar del colonizado como un condenado, remite precisamente a una situación en la cual los sujetos han sido despojados de sus «dones» o de los recursos que tienen para ofrecer a otros[30]. Me baso aquí en la etimología de *damné* o condenado, que hace referencia a *donner* en francés y que literalmente significa «aquel que no puede ofrecer nada porque sus recursos le han sido arrebatados»[31]. Tanto Césaire como Fanon entienden la colonización como un despojo de los recursos con que sujetos o pueblos cuentan para *ofrecer* a otros. La ofrenda, en este caso, se entiende como una muestra de la humanidad de tales sujetos y es distinta de la concepción hegeliana de la lucha por el reconocimiento. Y es precisamente la ofrenda o don lo que el europeo utiliza para afirmar su humanidad frente al colonizado. Césaire cita favorablemente y de forma extendida a Malinowski cuando éste describe el fenómeno que el llama «el don selectivo» de Europa a sus colonias. Malinowski escribe:

> Toda concepción según la cual la cultura europea es propuesta como un cuerno de la abundancia o donde todo se reparte libremente está equivocada. No hay que ser especialista en antropología para darse cuenta de que el «don europeo» es siempre altamente selectivo. Nunca le ofrecemos y nunca le ofreceremos a los pueblos indígenas que viven bajo nuestro control [...] los cuatro elementos siguientes de nuestra cultura:
>
> 1) Los instrumentos de fuerza física: armas de fuego... [etc.]
> 2) Nuestros instrumentos de poder político....
> 3) Nunca compartimos con los indígenas lo esencial de nuestras riquezas y de nuestras ventajas económicas....
>
> En ningún momento ofrecemos la igualdad política completa, ni la plena igualdad social, ni aun la plena igualdad religiosa. En efecto, cuando consideramos todos los puntos que acabamos de enumerar, es fácil observar que no se trata aquí de «dar» [*donner*] sino más bien de «tomar» [*prendre*][32].

[30] Fanon hizo famosa la expresión de los «condenados de la tierra» en *Les damnés de la terre*, París, Editions Gallimard, 1991. Césaire también usa el término, por ejemplo, cuando escribe en su presentación «Cultura y colonización» que la cultura del colonizado está «[...] condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea », p. 119.

[31] La etimología es de Emile Benveniste. Véase Émile BENVENISTE, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrift (ed.), *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997. Para una articulación más amplia de este tema véase Maldonado Torres, *Against War* .

[32] Citado en Césaire, «Cultura y colonización», cit.

Europa pretende «dar» generosamente al colonizado, pero lo que da es lo inesencial. La gran ironía del proceso de colonización es que el *don imperial* del europeo se presenta como donación, pero, por un lado, como señala Malinowski, es muy selectivo y, por otro; lo que realmente hace es instituir una dinámica de posesión. De aquí que el proceso sea tan perverso. El europeo le quita al colonizado las posibilidades de «dar», pero él busca ser agradecido por ello. La lógica del don o de la donación se transforma en una lógica perversa de la posesión. La misma es una posesión que le quita al colonizado las posibilidades mismas de «dar» de lo suyo. El colonizado queda en una situación donde no puede «dar» lo que tiene porque lo que tiene le ha sido tomado. Esto precisamente es la *condena*. El colonizado está condenado a no poder afirmar su humanidad a través de la donación. El colonizador, por otro lado, se engaña a sí mismo pensando que éste «da» cuando más bien posee. He ahí otra fuente importante de la crisis de Europa vista con «claridad» y «distinción» desde sus colonias. El colonialismo altera las coordenadas que permiten a sujetos afirmarse como humanos. El colonialismo tiene implicaciones metafísicas, si se quiere, que sólo se entienden a partir de la filosofía antropológica. Lleva, por ejemplo, a sujetos con piel negra, tal como Fanon señaló con lucidez, a afirmar su humanidad adoptando máscaras blancas[33]. Él mismo también deshumaniza al colonizador de la forma que veremos a continuación.

Los análisis de Césaire y Fanon introducen una visión peculiar de la subjetividad y de la sociabilidad que plantean evasiones muy particulares de los límites del cartesianismo, pero que también proponen un ideal fuerte de universalismo. Éstas forman, como Césaire mismo sugirió, las bases de nuevas *ciencias decoloniales*[34]. Césaire tiene

---

[33] Véase Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952.

[34] Césaire nota que «Creo que Malinowski tuvo el mérito, por su teoría del don selectivo, de hacer una contribución muy interesante a la ciencia, una contribución positiva a lo que yo llamo el anticolonialismo», en «Culture et colonisation», p. 132. La continuación más consistente de este proyecto de Césaire se encuentra en el trabajo de la pensadora afro-caribeña Sylvia Wynter. Véanse, entre otros, Sylvia WYNTER, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press, 1995; Sylvia WYNTER, «Africa, the West, and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man», en June Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*, Londres, British Film Institute, 2000; Sylvia WYNTER, «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», *World Literature Today* (1989); Sylvia WYNTER, «Columbus and the Poetics of the Propter Nos», *Annals of Scholarship* 8, 2 (1991); Sylvia WYNTER, «On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond», en Abdul R. Janmohamed y David Lloyd (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990; Sylvia WYNTER, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument», *The New Centennial Review* 3, 3 (2003).

un juicio fulminante sobre las ciencias europeas. Ya Husserl había establecido un paralelismo entre la crisis de las ciencias europeas y la crisis de la humanidad europea, y la tarea de volver a fundamentar las ciencias era parte de su respuesta a la crisis. Césaire añade elementos indispensables para cualquier diagnosis de las ciencias europeas y su crisis. Nuevamente, tales aspectos se observan con «claridad» y «distinción» desde distintos lugares, pero particularmente desde la posición del «esclavo» o del colonizado. De los científicos europeos Césaire dice: «[..] lo esencial es que su aleatoria buena fe subjetiva no tiene nada que ver con el alcance objetivo y social del trabajo sucio que hacen como perros guardianes del colonialismo» (p. 27). Césaire ofrece varios ejemplos que resultan muy iluminadores, y en los cuales hace referencia al *Discurso* de Descartes:

> — Del reverendo padre Tempels, misionero y belga, su filosofía bantú cenagosa y mefítica a voluntad, pero descubierta de manera muy oportuna, como para otros el hinduismo, para oponerse al «materialismo comunista», que amenaza, parece, con convertir a los negros en «vagabundos morales».
> — De los historiadores o de los novelistas de la civilización (es lo mismo), no de tal o cual, de todos o casi, su falsa objetividad, su chovinismo, su racismo solapado, su viciosa pasión por denegar todo mérito a las razas no blancas, particularmente a las razas con melanina, su monomanía para monopolizar toda gloria en provecho propio.
> — Los psicólogos, sociólogos, etcétera, sus puntos de vista sobre el «primitivismo», sus investigaciones dirigidas, sus generalizaciones interesadas, sus especulaciones tendenciosas, su insistencia en el carácter marginal, el carácter «*aparte*» de los no blancos; su rechazo por exigencias de la causa –al mismo tiempo que cada uno de esos señores se reclama del racionalismo más firme para acusar desde más alto la incapacidad del pensamiento primitivo–, su rechazo bárbaro de la frase de Descartes, bitácora del universalismo, de que «la razón [...] está completamente en cada uno» y «que no hay más ni menos [razón] sino en lo accidental y en ningún caso en las formas o naturalezas de los individuos de una misma especie» (pp. 27-28).

Las ciencias europeas, en su racismo, llegan tan lejos que traicionan elementos que le son propios, como el universalismo cartesiano. Ya hemos visto que tanto en su surrealismo como en aspectos que se derivan del *Discurso*, Césaire es crítico de Descartes. Pero a la vez no deja de lado cierto compromiso con una visión universal. Césaire propone una visión universalista pero fundamentada en la descolonización y el diálogo, más que en la perspectiva monológica y monotópica cartesiana. De ahí que él considere tan fundamental el «don» del colonizado, quien, despojado ya de sus bienes, tiene los recursos para ofrecer todavía algo al amo o colonizador: una perspectiva fundamental para poder entenderse a sí mismo y para lograr

evadir su crisis al establecer un mundo más humano. Sin embargo, si hay algo a lo que el colonizador se resiste es precisamente al «don» del colonizado. Reconocerlo sería aceptar cierta finitud y limitación como también la humanidad completa del colonizado.

La complicidad de las ciencias europeas con la perspectiva mezquina y racista que sostiene la misión colonizadora gana el repudio de Césaire. También esta maldad apunta a la «barbarie» propia del colonizador. El fracaso de observar las consecuencias epistemológicas de la relación colonizador/colonizado y la continua afirmación de actitudes y políticas de carácter imperial lleva a Europa cada vez más hacia lo «salvaje». Césaire señala: «Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral...» (p. 15). Es notable que el «odio racial» sea el antecedente directo de «relativismo moral». Husserl consideraba el «relativismo» y el escepticismo como un síntoma de la crisis de Europa, la que se entendía como un alejamiento del legado cartesiano. Para Césaire, el «odio racial» es tan fundamental como el «relativismo» para describir o entender la crisis de Europa. Más aun, Césaire invita a reflexionar sobre la relación existente entre ambos términos. Césaire nos lleva a preguntarnos si no es tanto que el «relativismo» lleve al «odio racial» como que el «odio racial» haya motivado tanto el pensamiento objetivista monotópico como cierta duda radical y escéptica que nunca termina de afirmar la humanidad de los *condenados*. ¿Y qué sucedería si el individualismo cartesiano, que se niega a examinar las implicaciones de la relación colonizador/colonizado en la epistemología, invitase al «salvajismo» y al «relativismo» a aparecer en el corazón mismo del proyecto racionalista europeo y de su ideal de civilización? Habría que plantearse la descolonización del *Discurso del método*, o bien de los ideales y las perspectivas que avanza. Esto justamente es lo que Césaire comenzó a hacer en su *Discurso sobre el colonialismo* y lo que muchos otros continuamos hoy[35].

[35] Esta perspectiva desempeño un papel central en la organización de la conferencia Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique. La misma tuvo lugar en la Universidad de California, Berkeley, del 21 al 23 de abril de 2005. En la misma participaron figuras como Linda Alcoff, Enrique Dussel, Lewis R. Gordon, Paget Henry, José David Saldívar, Chela Sandoval entre tantos otros. En términos de publicaciones relevantes véase –además de los distintos trabajos ya citados–, Lewis GORDON y Jane Anna GORDON (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press, de próxima aparición. Actualmente continúo esta línea de trabajo en un proyecto de libro titulado *Fanonian Meditations*.

El *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire es una respuesta al *Discurso* de Descartes. Es una contribución de un sujeto colonizado a las distintas exploraciones de intelectuales europeos con respecto a su crisis y a su legado cartesiano. Césaire confiesa que «hemos sido etiquetados con la filosofía cartesiana y por la retórica francesa», pero más allá de las etiquetas se encuentran ideas y sensaciones que sobrevivieron a la violencia colonial tanto como la razón misma del colonizado, quien observa de forma «clara» y «distintiva» elementos de la realidad del europeo que éste se resiste a observar. El colonizado también tiene propuestas originales y creativas que ofrecer. Césaire destaca la promesa del universalismo tanto como su expresión problemática y su empleo perverso y, finalmente, su abandono o cuestionamiento por la humanidad europea. ¿Qué hubiese ocurrido si Descartes hubiese estado atento a la razón del esclavo? ¿Qué tipo de método hubiera entonces propuesto como posible solución a la perversidad de la colonización? ¿Qué significa para la humanidad europea del siglo XX y XXI que el esclavo se haya expresado? Estas preguntas surgen muy fuertemente en el texto de Césaire.

El *Discurso sobre el colonialismo* se ofrece como un espejo o mirada desde fuera a Europa. Enuncia el punto de vista del esclavo expresado de forma consonante con la razón europea, pero mostrando inevitablemente sus silencios, sus límites y su racismo. Por mucho tiempo Europa ha evadido esta mirada. Pero en estos momentos, cuando los intelectuales europeos comienzan a buscar en el Sur claves para entender su propia realidad y plantearse estrategias de confrontación con el poder hegemónico global, se abre un nuevo horizonte para un encuentro con Césaire y su *Discurso*. Éste es un texto obligatorio para todo aquel que quiera viajar intelectualmente al Sur y encontrar allí elementos claves para la descolonización. Es un texto que plantea la descolonización de la mentalidad europea y que comienza a dar acceso a un universo conceptual posteurocéntrico y poscontinental[36]. El *Discurso sobre el colonialismo* es quizá tan importante para la Europa del siglo XXI como lo fue el *Discurso del método* en el siglo XVII. Quizá podría decirse que, si bien la modernidad

[36] Para una crítica de la razón continental (europea y «americana») y del eurocentrismo véase Nelson MALDONADO TORRES, «Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas». Véase también Kenneth KNIES, «On the Idea of Post-European Science», ambos textos en L. R. Gordon y J. A. Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, cit. Prefiero decir posteurocéntrico en vez de posteuropeo, porque creo que es posible concebir Europa más allá del eurocentrismo. Esto no quiere decir que la noción de Europa deba existir o exista para siempre. La historia está fundamentalmente abierta a cambios. Esto se aplica a toda realidad histórica.

europea encontró sus bases en Descartes y su *Discurso*, la transmodernidad global tiene que pasar por el cedazo de Césaire y su *Discurso sobre el colonialismo*[37].

Bibliografía

ADORNO, Rolena, *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

ALLEN, Robert, *Black Awakening in Capitalist America*, Garden City, NY, Doubleday, 1969.

BAMBACH, Charles, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2003.

BARRERA, Mario, *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.

BENVENISTE, Émile, «Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary», en Alan D. Schrift (ed.), *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, Nueva York, Routledge, 1997.

BLAUNER, Robert, *Racial Oppression in America*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

CÉSAIRE, Aimé, *Discourse on Colonialism*, trad. Joan Pinkham, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.

CICCARIELLO MAHER, George, «Beyond the Debate on Humanism: Césaire, Fanon, and the Limits of the European Gaze», *Radical Philosophy Review* (de próxima aparición).

DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad,* México DF, Editorial Cambio XXI, ²1992.

—, «Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor», en Eduardo Mendieta (ed.), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996.

—, *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.

---

[37] Sobre transmodernidad véase Enrique DUSSEL, «Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor», en Eduardo Mendieta (ed.), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities, 1996; Enrique DUSSEL, *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Puebla, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999; Enrique DUSSEL, «World System and "Trans"-Modernity», *Nepantla: Views from South* 3, 2 (2002).

—, «World System and "Trans"-Modernity», trad. Alessandro Fornazzari, *Nepantla: Views from South* 3, 2 (2002).

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, París, Gallimard, 1991.

—, *Los condenados de la tierra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, ²1965.

—, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952.

GARCÍA, Alma M. (ed.), *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*, Nueva York y London, Routledge, 1997.

GORDON, Lewis R., *Bad Faith and Antiblack Racism*, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1995.

—, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Nueva York, Routledge, 1995.

GORDON, Lewis, y GORDON, Jane Anna (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición).

GROSFOGUEL, Ramón, «The Divorce of Nationalist Discourses from the Puerto Rican People: A Sociohistorical Perspective», en Frances Negrón-Muntaner y Ramón Grosfoguel (eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

HABERMAS, Jürgen, Y DERRIDA, Jacques, «February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe», *Constellations* 10, 3 (2003).

HEIDEGGER, Martin, «"Only a God can Save Us": *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger (1966)», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge (MA) y Londres, MIT Press, 1993, pp. 91-116.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, ²2002.

HUTTON, Will, *A Declaration of Interdependence: Why America Should Join the World*, Nueva York, Norton, 2003.

KELLY, Robin D. G., *Poetry and the Political Imagination: Aimé Césaire, Negritude, and the Applications of Surrealism* [Internet. http://www.lipmagazine.org], 2001 (citada el 1 de abril de 2005).

KNIES, Kenneth, «On the Idea of Post-European Science», en Lewis Gordon y Jane Anna Gordon (eds.), *Not only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African American Studies*, Paradigm Press (de próxima aparición).

MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Dirham, Duke University Press (de próxima aparición).

—, «De la estética a la ética: estrategias para evadir la modernidad en América Latina», *Erasmus* 2, 1 (2000).

—, «Intervenciones filosóficas al proyecto inacabado de la descolonizacion», en Juan Manuel Contreras Colín y Mario Rojas (eds.), *Filosofía y liberación. Homenaje a Enrique Dussel*, México DF, Universidad de la Ciudad de México (de próxima aparición).

—, «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8, 1 (2004), pp. 29-56.

—, «Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas», en Lewis Gordon and Jane Anna Gordon (eds.), *Not Only the Master's Tools: Theoretical Explorations in African-American Studies*, Boulder (CO), Paradigm Press (de próxima aparición).

MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, ²2003.

—, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

—, «José de Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference», en *Natural and Moral History of the Indies by José de Acosta*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 451-518.

MORAGA, Cherrie, Y ANZALDÚA, Gloria (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, ²1983.

QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research* XI, 2 (2000), pp. 342-86. Accesible en http://jwsr.ucr.edu.

—, «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South* 1, 3 (2000), pp. 533-580.

SANDOVAL, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

SOUSA-SANTOS, Boaventura de, «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity», *Review. Fernand Braudel Center* 28 (de próxima aparición en 2005).

WALSH, Catherine, «Interculturality and the Coloniality of Power. An "Other" Thinking and Positioning from the Colonial Difference», en Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres y José David Saldívar (eds.), *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (de próxima aparición).

WYNTER, Sylvia, «1492: A New World View», en Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1995, pp. 5-57.

—, «Africa, the West, and the Analogy of Culture: The Cinematic Text After Man», en June Givanni (ed.), *Symbolic Narratives/African Cinema*, Londres, British Film Institute, 2000.

—, «Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles», *World Literature Today* (1989).

—, «Columbus and the Poetics of the Propter Nos», *Annals of Scholarship* 8, 2 (1991).

—, «On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and Beyond», en *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

—, «Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation -An Argument»», *The New Centennial Review* 3, 3 (2003).

El giro gnoseológico[1] decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento

WALTER D. MIGNOLO

0. Mi propósito en estas páginas es mostrar la importancia del pensamiento de Aimé Césaire en la formación de genealogías de pensamientos decoloniales[2]. El pensamiento decolonial, que es crítico por cierto, no es crítico a la manera de la teoría crítica de Max Horkheimmer, por ejemplo. Es, literalmente, «otra cosa» que no puede ya ser subsumida en pensamientos críticos originarios y originados para dar cuenta a la vez de la experiencia y de la historia internas de Europa (como la tradición crítica marxista y la experiencia judía de Horkheimmer) y también de las colonias. Sería demasiado esperar que un hombre blanco judío de Europa (y aquí entramos en la conjunción entre geopolítica y corpo-política del conocimiento) pudiera a la vez pensar como un hombre negro de Martinica cuya tradición «religiosa» remite al pensamiento africano más que al pensamiento cristiano, que es el pensamiento del colonizador; esto es, el pensamiento cristiano secularizado en Europa en

[1] Empleo gnoseológico y epistémico indistintamente. Con gnoseológico me refiero a los principios generales del conocer, y con epistémico a los principios del conocimiento imperial. El pensamiento fronterizo intenta, por cierto, desplazar el segundo y limitarlo a un aspecto parcial del conocer que se impuso, en el mundo moderno/colonial, como la medida última del conocimiento. El giro decolonial y el pensamiento fronterizo revelan la imperialidad de la epistemología en el sentido del aparato conceptual de la modernidad eurocentrada.

[2] Las genealogías de pensamiento decolonial (o su problemática) son varias, y responden a las múltiples memorias vaciadas o reprimidas por la hegemonía del pensamiento eurocentrado desde el Renacimiento. La (re)construcción de genealogías sin archivos, o con archivos desmembrados está en marcha en varios frentes. Por ejemplo, Anthony BOGUES, *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, New York, Verso, 2003; Reyes MATE, *Memory of the West. The Contemporareity of Forgotten Jewish Thinkers*, Amsterdam, Rodopi, 2004; Beatriz PRECIADO, *Manifeste Contre-Sexuel*, París, Baland, 2000.

el siglo XVIII. Sería asumir que el «reconocimiento» de Fanon por Jean-Paul Sartre autoriza a los intelectuales europeos de izquierda a tomar la palabra de los «reconocidos», como si la historia del pensamiento y del pensamiento crítico continuara teniendo a Europa como centro. El reconocimiento de Sartre a Fanon revela, en realidad, los límites hasta los que puede llegar la geopolítica y la corpo-política del conocimiento basada en «el pensamiento propio» construido sobre la base de la historia y de la experiencia de Europa. Ir más allá de esto, pretender que Sartre nos permite suplantar a Fanon, sería a la vez hacer gala de una gran ceguera y asumir que no hay ninguna relación entre el racismo y la epistemología y que la epistemología no oculta una geopolítica del poder, ya que el pensamiento no se procesa en una mente desincorporada, incolora y geohistóricamente desubicada. El giro epistémico decolonial es una ruptura epistémica espacial, irreducible a los cambios de episteme de Michel Foucault o a los cambios de paradigma de Thomas Khun. Aquí pongo el acento en la dimensión racial del giro geopolítico y biopolítico del conocimiento, aunque igual tipo de argumento puede construirse en el caso de las contribuciones epistémicas en gestación a partir del género y de la sexualidad. El giro gnoseológico decolonial es la diferencia epistémica irreductible frente a la hegemonía del pensamiento occidental montado a partir de las lenguas griega y latina y desplegado en las seis lenguas imperiales de la Europa moderno/colonial (italiano, castellano y portugués; francés, alemán e inglés). Es la diferencia irreductible pero no por cierto la separación absoluta, ya que el giro decolonial se construye sobre el pensamiento crítico fronterizo y éste incorpora los principios epistémicos de la modernidad y los desplaza hacia un paradigma-otro que construye a la vez que revela el límite de las categorías del pensamiento imperial. La contribución de Aimé Césaire es fundamental precisamente para este desplazamiento.

1. En la década de 1950, a pocos años de la desaparición de Adolf Hitler y a menos de la muerte de Jósef Stalin (1952) y del comienzo de la segunda ola de descolonización en Asia y África (la primera ola había tenido lugar en las Américas), Aimé Césaire se encontraba en Francia en una encrucijada histórica. Mientras los procesos de descolonización política en Asia y África iban acompañados de una reorganización económica que situaba a Estados Unidos en el liderazgo internacional, Stalin ajustaba las riendas imperiales en la Unión Soviética y Adolf Hitler demostraba que la lógica de la colonialidad subyacía tanto al colonialismo europeo en otros continentes como al colonialismo interno en Europa. El *Discurso sobre el colonialismo* es una de las consecuencias de esa reflexión; una reflexión que no proviene de las categorías de pensamiento de las ciencias sociales y las humanidades, sobre todo de la filosofía, sino que proviene del cuerpo, de la persistencia casi incurable de la herida colonial; de una memoria sin archivo. Los negros africanos, sabe-

mos, fueron para la cristiandad los hijos de Ham (a su vez el hijo irrecuperable de Noé) y, desde que se naturalizaron como mano de obra esclava, masiva, en el Nuevo Mundo, de los negros no se esperó contribuciones en el ámbito del conocimiento, y menos aun transformaciones radicales en la historia humana (y no solo occidental) del pensamiento. La consideración de Immanuel Kant, siguiendo a Hobbes, contenida en su *Observaciones sobre los bello y lo sublime*, es memorable:

> Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras que entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa[3].

Aimé Césaire no sólo prueba el equívoco de Kant sino, aun más importante, los límites mismos de la epistemología moderna a cuya fundación tanto contribuyó este último. No es, por lo tanto, el *contenido* de la afirmación de Kant lo que Césaire pone en entredicho, *sino la fundación misma, los presupuestos racistas* sobre los que el edificio conceptual kantiano está montado. Por eso, a pesar de la contribución de Césaire al cambio de terreno epistémico que estamos analizando, su pensamiento es hoy reconocido pero considerado marginal en relación con la historia del pensamiento de los hombres blancos. Un pensamiento para ser «estudiado», pero no para ponerlo en la misma mesa que Carl Schmitt, Alain Badiou o Richard Rorty.

Sé que entre los lectores cuya fe en el saber les dice que el pensamiento no tiene nada que ver con el color de la piel, con el género o con la ubicación geohistórica y biográfica, estas observaciones mías les parecerán fuera de lugar, políticamente correctas pero epistémicamente sin sentido. Aun peor, a algunos les podría hasta parecer que corren un riesgo similar al fundamentalismo frente a la democracia: mientras el primero se afinca en esencias y tradiciones históricas, la segunda en cambio flota en la universalidad del «ser humano», el lugar donde todas las diferencias se superan en la similitud. ¿Pero cuál es la base geopolítica y corpo-política en la cual se asienta tal concepto universal de «ser humano»? ¿Cuál es el ejemplo paradigmático de humanidad? ¿Quién lo construyó a su imagen y semejanza? A no ser

---

[3] Immanuel KANT, *Observations on the Beautiful and the Sublime*, Berkeley, University of California Press, 1960, pp. 110-111 [ed. cast.: *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, México DF, Porrúa, 1981, p. 163].

que seamos inocentes y que creamos que «el ser humano» es una entidad que nadie definió como tal, sino que existe independiente de su definición. Mi argumento, con la ayuda del pensamiento de Césaire, va derecho a cuestionar la fe en la desincorporación del pensamiento y a mostrar que es precisamente esa fe la que hace difícil aceptar que el giro decolonial y el cambio epistémico de terreno introduce otras reglas de juego en las tranquilas aguas de una historia filosófica y política armada en Europa desde el Renacimiento por hombres blancos y con apoyo de las lenguas y el pensamiento griego y latino. El giro césaireano se sitúa en un lugar distinto al giro copernicano. El giro copernicano era previsible en la historicidad del pensamiento grecolatino. El giro césaireano es impensable en ésta porque la historicidad del pensamiento grecolatino y de sus versiones vernáculas presentes en el mundo moderno/colonial fue autodefinida por sus practicantes como el pensamiento «único» en el cual se incluye la diversidad (por ejemplo, las diversas versiones del cristianismo, del liberalismo, del marxismo, de la filosofía, etc.). Y es aun más difícil aceptar que si hablamos en serio de una sociedad justa, igualitaria y democrática, esa sociedad no podrá ser gestionada desde arriba, como es el caso de la democracia hoy. Para Césaire, la herencia griega y latina fue una opción y una necesidad, pero ni una obligación ni una memoria impresa en su propio cuerpo como lo fueron y lo son las memorias de la africanidad más que las de la grecolatinidad. La memoria griega para Martin Heidegger, similar a la hebrea de Emmanuel Levinas, es equivalente a la de la diáspora africana para Césaire. La comparación viene a cuento porque en la década de 1950 Levinas y Césaire se enfrentan de manera peculiar (el uno desde le memoria hebrea y el otro desde la africana) con los genocidios de la modernidad: el uno con la memoria del genocidio negro durante los siglos XVI y XVII; el otro con el genocidio judío perpetrado en el siglo XX. Veamos.

Para alguien como Césaire, y que por ende se halla en Europa, el paralelo entre el nazismo y el colonialismo tuvo que resultar evidente. Sin duda que la percepción de tal paralelo no le estaba prohibida a nadie, y así Jean-Paul Sastre, crítico del colonialismo francés en Argelia y paladín de la liberación del pueblo argelino, podría igualmente haber percibido que no había mucha diferencia entre el nazismo y el colonialismo francés en África del Norte, y que la lógica de la colonialidad ejercitada desde el siglo XVI en las colonias se volvía ahora como un bumerán contra las entrañas del imperio. Para Sartre y para Levinas el paralelo entre la lógica de la colonialidad fuera de Europa y su versión colonialista interna que afectó a los judíos podría no haber sido tan evidente. Y aparentemente no lo fue. Sartre podía ver el colonialismo francés en el norte de África y quizá intuir la lógica de la colonialidad como algo criticable, pero lejano, externo; no obstante, el paralelismo entre la experiencia europea del colonialismo externo y el colonialismo interno perpetrado por el nazismo en la misma Europa, no era para Sartre tan visible. La doble cara de la

lógica de la colonialidad, sin embargo, no escapó a Césaire, cuyo pensamiento, a diferencia del de Sartre, se gestaba a partir de otra historia: la historia africana del Atlántico. En cuanto a Levinas, su pensamiento se gesta a partir de la historia y la experiencia del hebreo y de Jerusalén, en lugar de pensar a partir del griego y del latín y de Grecia y Roma, lo cual le permitió percibir la irreductible diferencia colonial interna. Pero Levinas no supo o no quiso pensar la diferencia colonial externa. En este sentido, Césaire corrige y desplaza a ambos, a Sartre y Levinas. Césaire piensa a partir de la diferencia colonial de la esclavitud africana (y no a partir de Grecia, Roma o Jerusalén); piensa la modernidad a partir de la colonialidad y por ello le resulta evidente que la colonialidad de Europa en América, Asia y África tiene la misma lógica que la colonialidad interna de Europa materializada por el nazismo. Y aquí no hay un «después» (de Sartre, de Levinas) sino un pensamiento-otro que hace estallar el rumor de los desheredados, el pensamiento sin archivo que pervive desde la esclavitud del Atlántico que formó el mundo-moderno colonial al que también pertenecen Sartre y Levinas.

Para entender a lo que me refiero cuando hablo de «giro epistémico decolonial» resulta útil contraponer al «pienso, luego existo» el «soy, luego pienso»[4]. Pero el «ser» aquí debe ser cualificado porque no está pensado y erigido sobre la idea moderna del sujeto (ese sujeto moderno que vemos en *Don Quijote* a principios del XVII y en Descartes treinta años más tarde), sino sobre la idea del sujeto colonial; es decir, sobre la idea de la colonialidad del ser y, por lo tanto, del saber. Esto es, el sujeto marcado, lastimado y erigido sobre la herida colonial. Por ello, la colonialidad del ser requiere el «dónde» (geopolíticamente y corpo-políticamente marcado). El «dónde» debe incorporarse aquí puesto que es precisamente en el cambio geohistórico y biográfico de terreno en el que se asienta el giro epistémico decolonial. «Soy donde pienso» se titula la segunda parte de *Historia locales/diseños globales*[5]. Si bien «soy donde pienso» es un principio general, de alcance planetario, esa fórmula no está articulada en Ámsterdam a finales de la primera mitad del siglo XVII, a donde llegan los barcos que recorren el globo mientras Europa se destroza en las guerras religiosas, sino que está articulada en África, en América Latina, por intelectuales negros y negras (académicos/as y no académicos/as), por intelectuales indígenas, surasiáticos y también del sur de Europa. El potencial epistémico del «soy donde pienso» es doble: (1) por un lado, afirma una posición geohistórica y biohistórica que fue negada por la epistemología imperial (de derecha, de centro y de izquier-

[4] Véase el prefacio a la edición castellana (la idea de un paradigma-otro) y el último capítulo de ese libro (una lengua-otra, una lógica-otra, un pensamiento-otro): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

[5] *Ibidem.*

da): por eso los subalternos no podían hablar, porque el imperio no los autorizaba y los degradaba y degrada mediante jerarquías raciales y patriarcales; (2) por otro, permite revelar que la epistemología imperial está incorporada a una geohistoria (es decir, la historia de Europa que llevó a Heidegger, entre otros, a asumir que Alemania era el centro de Europa y Europa el centro del planeta) y a una biohistoria (es decir, las biografías de los prohombres, porque hombres fueron, fundadores del pensamiento de la modernidad, a partir del Renacimiento y a través de la Ilustración). Ambas, la geohistoria y la biohistoria fueron suprimidas y quedaron ocultas por la apariencia de un pensamiento abstracto, desincorporado tanto de la geohistoria como de la biografía. La contribución de Césaire al giro de descolonización del saber y, por lo tanto, a la fundación geopolítica y biopolítica del conocimiento, es enorme.

El «dónde» de Césaire radica en lo biográfico (el cuerpo negro en un mundo moderno/colonial hecho a la medida y gusto del cuerpo blanco) y en lo geográfico (el Caribe atravesado por los intereses y la rapiña imperial de España, Francia, Holanda e Inglaterra). Ahora bien, no seamos tan literales cuando leemos aquí geográfico y pensemos literal y superficialmente que Césaire es un negro martiniqués que estuvo en Francia durante la década de 1950. Pensemos en la memoria de los 500 años de historia del Caribe –en donde los africanos no hubieran desembarcado jamás si no hubiera sido por la necesidad de explotación de mano de obra que acuciaba el deseo de acumulación, deseo que contribuyó al capitalismo naciente– y en la desvalorización de la vida humana que la subjetividad moderna construyó en Europa frente a los esclavos: producir café y azúcar para la ascendente burguesía francesa e inglesa era (y todavía continúa siéndolo hoy en otras áreas del despliegue imperial, como en Iraq por ejemplo) más importante que las vidas humanas que se consumían en esa tarea. La terrible marca de la colonialidad moderna no ha sido tanto, o sólo, la explotación de los esclavos, *sino fundamentalmente y más que nada el hecho de que se injertó un dispositivo mental que naturalizó la disponibilidad de la vida humana y la hizo equivalente a cualquier otra mercancía, tanto para venderla como para deshacerse de ella cuando deja de ser útil*. Miremos hoy alrededor nuestro y veremos que ese principio está todavía en pie. Recordemos que los esclavos no sólo fueron (y son) mano de obra que produce mercancías para el nuevo tipo de mercado mundial que crean los circuitos comerciales del Atlántico, sino que el negro esclavo es una mercancía más entre otras mercancías. Ésa es la memoria biográfica y geográfica de la que hablo; una memoria sin archivos que en este momento es el soporte del giro epistémico decolonial. Levinas y Sartre tienen otra memoria, memoria de archivo, igualmente importante, pero la de Césaire no es menos importante no sólo como acontecimiento histórico sino fundamentalmente como potencial epistémico; como *toma del poder epistémico* que la modernidad blanca extrajo y prohibió a los

cuerpos y memorias de color. Pues de eso se trata en el giro epistémico decolonial: de ir tomando, en la diversidad moderno/colonial del globo, el poder epistémico para construir un mundo donde quepan muchos mundos; y donde esos mundos ya no puedan ser controlados por universales abstractos. El giro epistémico decolonial es, precisamente, la negación de los universales abstractos en los que la retórica de la modernidad presentó sus victorias y ocultó, al mismo tiempo, la lógica de la colonialidad (por ejemplo, el genocidio africano y judío).

Dos de las caras de la matriz colonial de poder aparecen en la primera página del *Discurso sobre el colonialismo*:

> El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse; y se refugia cada vez más en una hipocresía aun más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 31).

El eurocentrismo (esto es, una visión del mundo y de la historia que tiene como centro y punto de referencia a Europa) es tan fuerte y perverso que Césaire «naturalmente» menciona el problema del proletariado antes que el problema del colonialismo. En cambio, si contamos otras historias en las cuales el centro no sea Europa y la Revolución industrial, una historia que no tenga por objeto sino las colonias desde el siglo XVI hasta hoy (colonias europeas, rusas, soviéticas, japonesas, estadounidenses), el problema del colonialismo no sólo precede al problema del proletariado sino que es su misma condición de posibilidad. Por eso Rosa Luxemburg intuyó que la acumulación originaria no era una cuestión que prefiguró el capitalismo, sino que constituía su fundación y su constante necesidad de retroalimentación. Precisamente por eso, porque la acumulación primitiva es una necesidad constante, la retórica de la modernidad necesita, y su lógica oculta, la colonialidad, esto es, la devaluación de la vida humana mediante la constante colonización del saber y del ser.

Césaire señalaba en la década de 1950 la vinculación entre el concepto renacentista de Hombre y Humanidad (por cierto, huelga decir que se trata de un concepto de Hombre y de Humanidad que tiene como paradigma al hombre blanco y europeo) y el concepto ilustrado de Estado-nación en su doble vertiente: la de Estado (entidad legal y administrativa) y la de nación (entidad étnica traducida a la simbología del Estado: bandera, himno, lengua nacional, literatura nacional, cultural nacional). La confusión de etnia con nacionalidad forjada por el Estado tuvo como

consecuencia que las identidades nacionales fueran construidas, una vez más, en Europa y sobre el supuesto de la supremacía del hombre blanco y cristiano (primero católico, en el sur; luego protestante, en el norte, alejado de los contactos con el norte de África y de las mezclas castellanas y portuguesas en el Nuevo Mundo, esto es, del mulataje y del mestizaje). Césaire identifica en la matriz colonial la confluencia de un concepto eurocentrado de Hombre y de Humanidad, por un lado, y de un Estado-nación al mismo tiempo imperial. Los Estados-nación imperiales, en vez de la antigua estructura del Imperio romano, observa Césaire, han sido consecuencia del desastre y la catástrofe global en manos de identidades nacionales-imperiales montadas sobre un concepto restricto de Humanidad, el cual llevó a la desvaloración y dispensabilidad de la vida humana que nos acompaña todavía hoy:

> Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política *está inscrita la pérdida de Europa misma*, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella (*Discours sur le colonialisme,* 1955, p. 75).

La primera parte de esta cita tiene todavía su validez; la segunda, en cambio, hay que actualizarla. La Unión Europea se encuentra hoy en un proceso de concentración de fuerza que implica a los países imperiales (Inglaterra, Alemania y Francia en el liderazgo de la Unión; y España, Italia y Portugal como testigos de pasados imperiales y como zonas de contención de la inmigración africana y del Medio Oriente) mediante la «anexión» de varios países hasta hace poco bajo la dominación imperial soviética y ahora anexos o casi anexos a la dominación imperial liberal y capitalista europea. Césaire no sólo pronosticó (erróneamente, al parecer) la ruina de Europa, sino también (y correctamente esta vez), la amenaza estadounidense. Césaire recuerda los eslóganes del gobierno de Estados Unidos apoyando los movimientos de liberación nacional en África y en Asia (no en Cuba, por cierto) en nombre de la «libertad y la democracia» (que todavía hoy se aplican a Iraq). La época de los viejos colonialismos ha terminado, decía Harry Truman (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 76). Esta afirmación adquiere todo el sentido que seguramente Truman le daba, pero que en ese momento era ambiguo. Las interpretaciones de la época (alimentadas por la prensa) ponían a Estados Unidos como campeón de la libertad y la democracia. La interpretación que la frase de Truman tiene hoy es distinta: la razón por la que se terminaron los viejos colonialismos fue por-

que en ese momento Truman veía el comienzo de un nuevo tipo de dominación imperial liderada por Estados Unidos. *La continuidad de la matriz colonial de poder entre los viejos colonialismos y el nuevo, es hoy evidente.* La idea e imagen de que el imperio es una experiencia histórica inédita (en comparación con el imperialismo hispánico e inglés) es en verdad una visión «moderna» alimentada por la necesidad de «novedades»; una concepción de la historia en que la novedad es por sí misma signo y augurio de mejoras, de bienestar y de "avance" de la humanidad. Interpretaciones como las de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) y David Harvey (2003), limitadas a la historia eurocentrada, ven en el imperio algo totalmente inédito, posmoderno. La invasión de Iraq no es sólo una consecuencia de la Guerra Fría, sino también y fundamentalmente del final del reino musulmán en España en 1492 después de siglos de Reconquista; también de la caída del Imperio otomano en 1922 tras siglos de consolidación de los imperios cristianos y capitalistas del oeste.

El desplazamiento gnoseológico/epistémico, geohistórico y biográfico que propone Césaire (y que vemos ya emerger en variadas historias locales de nuestro mundo tan global) se deriva de su análisis histórico del imperialismo/colonialismo moderno (es decir, cristiano y capitalista) y contribuye a iluminar la continuidad de la matriz colonial de poder desde el imperio hispánico, al británico y de éste al estadounidense. Las diferencias existentes hoy entre Europa y Estados Unidos son diferencias imperiales internas. En última instancia, la memoria imperial cristiana y secular occidental (de conocimientos y subjetividades formadas en la apropiación del griego y del latín y en su refundación en las lenguas imperiales modernas: italiano, castellano, portugués, francés, alemán e inglés) es una memoria que tendrá dificultades para dividirse y establecer alianzas profundas con la religión islámica y la lengua árabe; o con el confucianismo y el mandarín; o con el ruso y la cristiandad ortodoxa. No sólo tendrá dificultades sino que no tendrá interés de hacerlo. La anexión de Turquía es estratégica en este sentido, puesto que Turquía ofrece una zona de contención y de frontera con Asia central y con el Oriente Próximo, como en cierta medida la ofrece también la península Ibérica con África del Norte. Antes del 11 de septiembre de 2001 el límite oriental de Europa era Rumanía, zona de contención y de frontera. Hoy Rumanía ya no ofrece el lugar de contención anterior al 11-S, pero sí lo ofrece Turquía por varias razones históricas que no viene el caso analizar aquí.

Es importante convocar en este argumento voces del mundo árabo-islámico que contribuyen también a formular y a llevar adelante el desplazamiento epistémico decolonial. Escuchemos a Sayid Qutb en 1964, menos de una década después de que Césaire escribiera el *Discours sur le colonialisme* y pocos años después de que Frantz Fanon escribiera *Los condenados de la tierra* (1961):

La humanidad se halla hoy al borde del abismo no por la amenaza de aniquilación que pende sobre su cabeza –ésta es únicamente un síntoma de la enfermedad, pero no la enfermedad misma–, sino porque se halla en bancarrota en el ámbito de los «valores»; esos valores que estimulan el verdadero progreso y desarrollo humanos. Esto está totalmente claro en lo que respecta al mundo occidental, dado que Occidente ya no puede proporcionar los valores necesarios para el florecimiento de la humanidad[6].

Nada en la vida es perfecto y a todos nos resulta difícil escapar de las pautas ya inscritas en el inconsciente individual y colectivo, impuestas por la retórica de la modernidad. Qutb no es una excepción y, por consiguiente, expresa su visión de futuro en términos de «progreso y desarrollo», dos términos, precisamente, de la retórica de los proyectos imperiales de Estados Unidos entre las décadas de 1950 y 1970 (cuando esa retórica se hizo insostenible y se asistió a la quiebra global manifiesta en la revolución de 1968 en Pekín, en Praga, en París, en México). Pero dejando estos detalles de lado y sin tampoco entrar en los visos fundamentalistas del pensamiento de Qutb, me interesa subrayar las motivaciones y las razones de Césaire y de Qutb para apuntar a la crisis del humanismo definido desde el Renacimiento sobre la experiencia (la morada, la huella) del hombre blanco europeo. Esa crisis se señala desde otra experiencia, otra huella, y otra morada, otra lengua, otro saber, que es la experiencia de la herida colonial. No es casualidad que ambos, Césaire y Qutb, pongan el acento en la «humanidad». También, claro está, lo hace el papa, lo hizo Bill Clinton y lo hace Jacques Chirac. Sin embargo, cuando un negro invoca la experiencia (la morada, la huella, la *otra manera de ser*, no sólo la de la morada y la huella judía, de la herida colonial interna a la historia de Europa, sino la de la huella y la morada de la historia negro-africana desde la masiva esclavitud en aguas del Atlántico) el concepto de «humanidad» tiene otro sentido. O cuando un musulmán se enfrenta a la modernidad europea y el imperialismo estadounidense invocando la experiencia (la huella, la morada, otra manera de ser) de la violencia impuesta por la cristiandad y el secularismo occidental, el concepto de humanidad adquiere otra dimensión. ¿Cómo pensar el concepto de «humanidad» a partir de la morada y la huella africana en el Nuevo Mundo y del islam frente a la modernidad europea? ¿Serán los resultados de tal ejercicio semejantes a aquellos a los que se ha llegado pensando el concepto de «humanidad» a partir del hombre blanco y cristiano del Renacimiento y la Ilustración europeos? El concepto de «humanidad» –y cualquier otro concepto semejante– no se define, pues, en relación con un referente (puesto que cuando es así nos referimos a la humanidad del

[6] Citado por Roxanne L. EUBEN, *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism. A Work of Comparative Political Theory*, Princeton, Princeton Universtity Press, 1999, p. 55.

papa, o de Clinton, o de Chirac, porque no recuerdo que Bush haya pronunciado esta palabra manifestando una preocupación por ella), sino con una morada, con una huella, con el dolor y la rabia de la herida colonial; esto es, el del ser que se constituye en la diferencia colonial, en la autoconciencia, o la conciencia de la codificación socializada, de no ser suficientemente humano. La colonialidad del ser consistió y consiste en extraer la confianza, en desvalorizar el saber y, por lo tanto, el ser de ese saber. La decolonialidad del saber y del ser tiene como objetivos la reinscripción de lo que ha sido desposeído y la construcción de una epistemología otra a partir de la intersección histórica en las fronteras de la colonialidad y la decolonialidad. Tal reinscripción no podría ser la de una restitución de algo que fue, sino la inscripción de una huella en la mitología del pensamiento imperial. Tal reinscripción no podría ser más que pensamiento y gnoseología/epistemología fronterizos/as.

2. La morada, la huella de la herida colonial, es lo que está en juego y es también lo que promueve y requiere el giro decolonial del saber y la descolonización del ser. La enorme contribución de Césaire a una genealogía de pensamiento decolonial puede entenderse mejor si la comparamos con las tensiones, los conflictos y la actitud emancipatoria de la intelectualidad progresista (europea, blanca y femenina) en la Europa del Este bajo el control imperial de la Unión Soviética. Agnes Heller es un buen ejemplo. En un artículo muy apropiado para el argumento que estoy desarrollando titulado «¿Dónde nos sentimos en casa?», Heller comienza respondiendo a la pregunta a partir de dos ejemplos. No perdamos de vista la importancia que tienen los ejemplos, aquí al menos, en la imagen que el argumento de Heller promueve. El primer ejemplo es el de un hombre italiano dueño de una *trattoria* en Campo dei Fiori. Esta persona se siente en su casa en Campo dei Fiori, en la *trattoria*. Es decir, se trata de una persona más sedentaria que nómada; más económicamente acomodada que sin hogar; más bien blanca, o en todo caso más del color de los italianos del sur, que de color. El segundo ejemplo es el encuentro, más reciente, con una mujer que viajaba a su lado en un vuelo internacional. Recordando el ejemplo del dueño de la *trattoria*, Heller le preguntó a su vecina de asiento dónde se sentía como en su casa. A lo que la señora respondió, «quizá donde vive mi gato». ¿Que dirían Césaire y Qutb, o Rigoberta Menchú, si se les hiciera esta pregunta?

El argumento que desarrolla Heller después de estos ejemplos es brevemente el siguiente. Los signos básicos de la morada, de las huellas impresas en los cuerpos, son a la vez espaciales y temporales. Por ejemplo, dice Heller:

> La Segunda Guerra Mundial pertenece al pasado del presente de mi generación. El sonido de las bombas o de las sirenas, el olor de las casas incendiándose, pertenecen a nuestras experiencias sensuales comunes. Estas y otras experiencias similares no tienen

color local y están exclusivamente ligadas al tiempo [...] El segundo elemento de familiaridad es el lenguaje: la lengua madre, el dialecto local, los cantos infantiles, los lugares comunes, los gestos, las señas, las expresiones faciales, las pequeñas costumbres...[7]

De acuerdo. Ahora bien, pensemos en otro trasfondo, en el de la morada («casa adentro» y «casa afuera» dirían los intelectuales afro-ecuatorianos)[8] y la huella marcadas por la herida colonial. Pensemos en el lenguaje y recordemos a Frantz Fanon: hablar una lengua, dice Fanon en el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* (1952), no es sólo dominar un léxico y una sintaxis, sino acarrear con todo el peso de una civilización. Fanon dijo esto en francés, pero Fanon era afro-caribeño y, por lo tanto, el peso de la civilización francesa no era su morada ni su huella. Su morada y su huella estaban marcadas por el desarraigo de la africanidad por el imperialismo francés y por la trata de esclavos. El desarraigo también de ese otro lenguaje, de la lengua madre (y aquí podemos otorgarle a Jacques Derrida todo el tiempo necesario para deconstruir la idea de lengua madre, mientras nosotros mantenemos presente las huellas de la herida lingüística y epistémica colonial en busca del giro decolonial)[9], que para Fanon y sus ascendientes no era el francés excepto como lengua de colonización del saber y del ser; la imposición de la latinidad sobre la africanidad. La memoria, los ruidos, los dolores, las huellas de la trata masiva de esclavos durante los siglos XVI y XVII cuenta tanto, igual, que la Segunda Guerra Mundial para Heller y sus congéneres. Césaire marcó con fuerza esa morada, esa huella:

Entre colonizador y colonizado sólo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas [...].

Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = cosificación.*

[...] Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos.

Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias

[7] Agnes HELLER, *Una teoría de la modernidad*, Caracas, CIPOST, 1997, p.11.

[8] Juan GARCÍA, «Introducción» a *Papá Roncón. Historia de Vida*, Quito, Universidad Andina Simón Bolivar, Fondo Documental Afro-Andino, 2003, pp. 5-12. Esta idea está siendo desarrollada por Catherine Walsh y Edizón León, en la misma Universidad Andina.

[9] Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre ou la protèse de l'origine*, París, Galilée, 1996.

artísticas aniquiladas, de extraordinarias *posibilidades* suprimidas (*Discours sur le colonialisme,* 1955, p. 43).

Preguntemos de nuevo: ¿dónde se siente uno como en su casa, en la *trattoria*, donde está el gato o en la morada y la huella de la herida colonial? Seguramente que no en la última, de ahí que sea necesario descolonizar el ser y el saber; de ahí la necesidad del giro epistémico decolonial que recuerde que hay otros lugares que la *trattoria* y donde está el gato presentes en la pregunta: ¿dónde se siente uno como en casa? Pero eso no es todo, pues Heller, después de ubicar las coordenadas espacio-temporales del «sentirse como en casa», pasa a un tercer nivel: el nivel del Espíritu Absoluto, dice Heller parafraseando a Hegel. «El Espíritu Absoluto –escribe Heller– *el tercer hogar de los europeos modernos,* es sensualmente denso; es más, la densidad sensual es uno de sus grandes atractivos [...] El Espíritu Absoluto, la tercera casa del europeo moderno, no es sólo sensualmente satisfactoria, sino también cognitivamente gratificante...» (1997, p. 15). Estoy de acuerdo con Heller en identificar el Espíritu Absoluto como la casa del europeo moderno (no necesariamente de los pakistaníes y argelinos o turcos que viven en Francia), casa sensual e intelectualmente gratificante. Mi pregunta es: ¿cuál será la casa del africano actual, la casa que habitaba Césaire cuando escribió *Discurso sobre el colonialismo?*, y ¿cómo será esa casa sensual e intelectualmente tras las observaciones que cité anteriormente de Fanon y Césaire? Seguramente no será el Espíritu Absoluto, puesto que fue precisamente el Espíritu Absoluto quien los dejo sin casa, sin morada, sin sensualidad y sin epistemología. Desculturados como dice el historiador cubano Moreno Fraginal siguiendo los pasos del antropólogo cubano Fernando Ortiz.

Pero acerquémonos un poco más con Heller al encuentro del cuarto hogar de los modernos: la democracia, y su expresión en Estados Unidos. ¡Pero cómo!, podrían clamar los europeos modernos de Heller, ¡pero si el hogar de la democracia es Europa! Quizá Heller se siente compelida a repartir la riqueza y hace así de Europa el hogar del Espíritu Absoluto y de Estados Unidos la morada de la democracia. Ella tenía, en el momento de hacer estas afirmaciones, una razón específica para establecer esta distinción: «la experiencia de la casa en una nación constitucional difiere de la experiencia de la casa en un Estado-nación europeo típico» (1997, p. 20). Y agrega además:

> Ni la lengua común, ni la cultura, ni la religión dominante en una nación se requieren aquí para una fuerte experiencia de casa, como por ejemplo en Francia. La ausencia de justificación historicista acorta la dimensión pasada. La casa se establece por la *constitución*, todo lo demás es prehistoria (*ibidem*).

Es, pues, el «constitucionalismo» de Estados Unidos el que para Heller crea la morada de la democracia. Pues bien, ¿cuál sería la morada de quienes no habitan ni el Espíritu Absoluto ni la democracia: de aquellos para quienes el Espíritu Absoluto es el monarca totalitario de la modernidad que fundó la geopolítica de Hegel con Alemania en el centro de Europa y Europa en el centro del mundo; y de aquellos para quienes la democracia de Estados Unidos fue la razón de su esclavitud? ¿Cuál sería el hogar de los habitantes de China y de la India, por ejemplo? Miles de millones de habitantes que están fuera de la morada de unos pocos millones que tienen el privilegio de habitar el hogar del Espíritu Absoluto y el hogar de la democracia. ¿Y que sería de los 1.500 millones que habitan la casa del islam? ¿Y cuál sería el hogar de los millones de africanos fruto de la esclavitud, que como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Sylvia Winter o Amilcar Cabral, fueron forzados a habitar la casa de la colonialidad, el lado más oscuro de la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia? ¿Y cuál será para la población indígena, al menos la andina, que, como ha mostrado la antropóloga Denise Arnold, su «casa de adobe y piedras del inca» alberga género, memoria y cosmos?[10]. Digamos que la casa de adobe y piedras –la morada donde se alberga género, memoria y cosmos– es equivalente a las dos primeras moradas de Heller: equivalente pero silenciada, porque está tapada por la *trattoria* italiana y por el *cosmopolitismo* de la elite con pasaporte. Por otra parte, quedan fuera, desamparados y sin morada, los millones de inmigrantes ilegales desparramados por todo el mundo cuya morada sigue siendo la de la colonialidad, así como también los millones de habitantes sedentarios en el mundo, fuera de las redes del capital y de la morada del Espíritu Absoluto y de la democracia. Este ejemplo nos muestra lo perverso de la modernidad que, discretamente, cubre los ojos de Heller. Ésta, en su entusiasmo por habitar la casa del Espíritu Absoluto y la democracia, no presta atención a sus vecinos, a las otras casas, a los otros hogares, a aquellos que fueron la consecuencia necesaria de la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia: el hogar de la colonialidad y de sus efectos no sólo en la población indígena del planeta y en la diáspora africana, sino también en el hogar del islam y en las moradas de las memorias enclavadas en el mandarín, el bengalí, el urdu, etc. La morada de la colonialidad fue y sigue siendo la morada de la no existencia en la retórica de la (pos)modernidad, como el ejemplo de Heller, entre otros, ilustra.

¿Qué más nos dice Césaire sobre este asunto? ¿Qué nos dice sobre las villas miserias que rodean la casa del Espíritu Absoluto y de la democracia? Subrayo:

---

[10] Denise Y. Arnold, «La casa de adobe y piedras del Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka», en Denise Y. Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita (comps.), *Hacia un orden andino de las cosas*, La Paz, Hisbol/ILCA, 1992, pp. 31-108; Walter D. Mignolo, «Decires fuera de lugar», *Revista de crítica literaria latinoamericana* 41 (1995), pp. 9-32.

Césaire no habla sólo del caso de los africanos, si bien su discurso se construye desde *esa experiencia*; de la misma manera que Heller no habla sólo de los europeos y estadounidenses, aunque su discurso se construye desde *esa experiencia*, de la represión de la democracia y del Espíritu Absoluto por el comunismo en Hungría. Césaire nos habla del miserable hogar de la colonialidad liberal y capitalista, consecuencia directa e indirecta de los espléndidos hogares del Espíritu Absoluto y de la democracia. Heller nos habla de la colonialidad comunista y estatal. Recordemos en Césaire algunas de las historias que las luces del espíritu y de la democracia ocultan:

> Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo [...]
>
> Yo, yo hablo de *economías* naturales, armoniosas y viables, *economías* a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas [...].
>
> Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.
>
> Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*.
>
> Eran sociedades democráticas, siempre.
>
> Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 44).

Antes de continuar, adelantémonos a previsible objeciones: «¡Ah!, otro antieurocentrista y antieuropeo más», referido tanto a Césaire como a mi propia lectura de sus escritos. Césaire mismo se anticipó a estas objeciones: «[...] en algunos medios se finge descubrir en mí un "enemigo de Europa" y un profeta del retorno al pasado *ante*europeo» (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 44). Objeción común antes y ahora. Se escuchan las mismas objeciones frente a este tipo de crítica en Estados Unidos también. Es la razón perezosa, para decirlo con una frase de Boaventura de Sousa Santos, pero también acorralada: perezosa, por la falta de esfuerzo a la hora de pensar que otra razón es posible, que, por lo tanto, toda crítica del eurocentrismo no implica ser antieuropeo. Y razón acorralada, porque tanto para la derecha como para la izquierda, cuando se declara a alguien «enemigo de Europa», ello implica cerrar la discusión, puesto que europeos son la Ilustración y Karl Marx, y no hay otra alternativa en la mente secular. Césaire responde a estas objeciones interpretando su propio decir:

> Yo he dicho –y esto es muy distinto– que la Europa colonizadora ha injertado el abuso moderno en la antigua injusticia; el odioso racismo en la vieja desigualdad.

Que si se quieren juzgar mis intenciones, sostengo que la Europa colonizadora es desleal cuando legitima a *posteriori* la acción colonizadora aduciendo los evidentes progresos materiales realizados en ciertos dominios bajo el régimen colonial, porque el *cambio brusco* es siempre posible tanto en la historia como en cualquier otro ámbito; que nadie sabe a qué estadio de desarrollo material habrían llegado estos mismos países sin la intervención europea [...] (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 45).

Los argumentos contrafactuales en historia son ficciones, afirman los filósofos positivistas. Si los esquimales estuvieran en Ecuador no serían esquimales, es un ejemplo de contrafactual ficcional. Pero, a la vez, la fe positivista y el mito factual tienen exactamente los mismos inconvenientes: ocultan que optar por el «así fue la historia» puede ser una excusa para justificar, en este caso, el imperialismo/colonialismo de Europa en el momento en que Césaire hablaba, y que se continuó desde entonces en Estados Unidos hasta hoy. De modo que la historia futura se tendría que escribir a partir de los nudos histórico-estructurales y heterogéneos que marcan la historia de la modernidad/colonialidad, los momentos de intervención europea y estadounidense en otras sociedades, en otras historias, en otras moradas. Esto es, historias que tendrán que contar los momentos en que el hogar del Espíritu Absoluto y el hogar de la democracia irrumpen y desestabilizan, destruyen y ocultan los otros hogares y los convierten en hogares de dolor; hogares de la colonialidad, hogares de la herida colonial. Estos nudos histórico-estructurales en los que la colonialidad europea (y estadounidense) avanza en nombre de la modernidad, esto es, la naturaleza de estos nudos, está marcada por la siguiente consideración de Césaire, quien observa que los cambios que acontecen en las distintas sociedades del globo fueron, por un lado, interrumpidos y, por otro, «apropiados» por la expansión imperial capitalista al denominar «modernidad» a ese proceso de cambio global en marcha y (auto)atribuir esos cambios a Europa como originadora y propulsora de la modernidad:

La prueba [que procesos de cambios estaban en marcha sin la intervención europea, nota mía, WM] es que hoy los nativos de África o de Asia [y trayéndolo a finales del siglo XX y principios del XXI, agregaría, también en América del Sur, WM] reclaman escuelas y la Europa colonizadora se las niega; es el hombre africano quien solicita puertos y carreteras, y la Europa colonizadora se las escatima; es el colonizado quien quiere ir hacia delante, es el colonizador el que lo mantiene atrasado (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 46).

Medio siglo después de que Césaire escribiera esta frase, algunas cosas han cambiado; otras se mantienen tal como entonces. La descolonización política, sabemos, fracasó, y fracasó en gran parte porque mediante la deseada independencia y la

autonomía de los Estados nacionales descolonizados, éstos no pudieron salir del juego impuesto por el imperio. Césaire sabía esto en 1955, aunque no podía saber el destino futuro de los procesos de descolonización de Europa apoyados por Estados Unidos. Pero Césaire sabía que de los «valores inventados antaño por la burguesía y que ésta lanzó a los cuatro vientos: uno es el del *hombre* y el humanismo –y hemos visto en lo que se convirtió–, el otro es el de la nación» (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 75). La naturalización de UN concepto de ser humano y de humanidad (modelado sobre la idea y experiencia del hombre blanco, europeo y cristiano) es lo que hoy está en crisis, y es precisamente a esa crisis a la que la obra y vida de Césaire hizo una contribución fundamental. Y también Fanon, quien –igualmente de Martinica– continuó algunos de los caminos marcados por Césaire.

Lewis Gordon, de Jamaica, continúa esta genealogía. En uno de sus primeros ensayos Gordon destaca un aspecto crucial relacionado con el malentendido al que se refiere Césaire cuando alude a quienes lo acusan de ser «antieuropeo»[11]. Lo que está en juego no es Europa, sino el eurocentrismo; el eurocentrismo se asienta sobre una ontología que es precisamente la que ha sido puesta en cuestión no sólo por Césaire y Fanon, sino también por el judío Emmanuel Levinas. ¿Es puramente casual que quienes cuestionan la ontología sean pensadores cuyas experiencias están ligadas a la herida colonial (interna a Europa como Levinas; externa a Europa como Césaire y Fanon)? Las opciones filosóficas son, por un lado, el existencialismo y la fenomenología, las cuales sostienen el «cara a cara» de Levinas (en vez de la ontología en Heidegger) permitiéndole articular la diferencia colonial interna a Europa, esto es, la diferencia entre la memoria hebrea, por una parte, y la greco-latina, por otra. Por otro lado, «la piel» de Fanon o la «frontera» de Anzaldúa son las marcas de la herida colonial en la exterioridad de la imagen europea del mundo: tres marcas (el cara a cara, la piel negra y la frontera) de la diferencia y la herida colonial (interna y externa a Europa). Históricamente, la diferencia y la herida colonial no se «hunden en el fondo de la historia humana, en la historia sin fondo del hombre», sino que aparecen, como tales, a finales del siglo XV y XVI con el triunfo de la cristiandad sobre moros y judíos, y con la emergencia del capitalismo y la apropiación de tierras y la explotación de mano de obra negra e indígena, así como con la destrucción de las formas de economía y sociedad existentes en ese momento. Es a ese momento histórico preciso al que se refiere Césaire cuando dice que las sociedades y las economías existentes y destruidas por la marcha histórica del capitalismo no eran sólo antecapitalistas sino anticapitalistas. La economía de reciprocidad en Anahuac y Tawantinsuyu es un ejemplo, como lo son también las econo-

[11] Lewis GORDON, *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Londres, Routledge, 1995.

mías africanas destruidas por la «caza de esclavos» convertidos en mercancía para suplir la carencia de mano de obra. Es curioso todavía escuchar a presidentes más o menos progresistas desgranar en organismos internacionales como la ONU y el Banco Mundial la retórica de la modernidad, y afirmar que «los hombres nacieron todos iguales», ocultando a sabiendas o no que ello no tiene ninguna importancia porque la lógica de la colonialidad los hizo desiguales y los continúa haciendo. La retórica de la modernidad es una retórica imperial disfrazada de progresismo cristiano, liberal y a veces marxista. No hay lugares a salvo, y esta crítica al occidentalismo (o eurocentrismo) no implica que otras opciones sean de por sí mejores, como, por ejemplo, el islamismo o el confucianismo socio-capitalista. Pero ésta es otra cuestión.

El giro epistémico descolonizador reside, precisamente, en construir, en crear, puntos de apoyos que fueron ocultados, negados o reprimidos por la ontología del pensamiento eurocentrado y, por lo tanto, imperial. La morada del Espíritu Absoluto y de la democracia habita en realidad la misma mansión, cuyos cimientos están construidos por la ontología, el ser y el tiempo, que, curiosamente, encuentran en la territorialidad continental europea una de las metáforas más fuertes para su consolidación. El giro epistémico descolonizador cabe también en Europa misma. No sólo por el ejemplo de Levinas (previsible por la ubicación geohistórica de Levinas, es decir, se trata de un judío-francés y no judío-portugués o italiano o español, lo cual le hubiera mantenido más en la sombra), sino también por el del filósofo italiano de Bari, Franco Cassano, y el sociólogo portugués de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos. Franco Cassano se pregunta cuál es la relación entre el mar y la epistemología. Pregunta extraña, en verdad. La epistemología, o mejor toda reflexión sobre el conocer y el entender (hermenéutica), se presume que no tienen cuerpo, ni color, ni ubicación geohistórica: flotan en la «mente del hombre», incoloro, asexuado, ahistórico y universal. La pregunta de Cassano, formulada a partir de la experiencia del sur de Italia (de donde también era Antonio Gramsci, de Cerdeña, a medio camino entre Italia y el norte de África), apunta a desvelar la complicidad existente entre territorialidad y pensamiento en la ontología de Martin Heidegger. Cassano analiza la geopolítica implícita y oculta en el pensamiento de Heidegger, quien pensaba a partir de la experiencia de Alemania asumida como centro de Europa y de Europa asumida como centro del mundo. La geopolítica de Heidegger había sido ya implícitamente asumida por Hegel, quien había destinado a Alemania como el albergue del Espíritu Absoluto en su largo viaje desde el Oriente hasta el centro de Europa. Si el Espíritu Absoluto de Heller por casualidad mora en la ontología, la pregunta sobre el conocimiento del agua la desestabiliza. En esa línea, Cassano dedica el último capítulo de su ensayo *Il pensiero meridiano* (1995) a *L'étrangere* de Camus. Observa Cassano:

Alemania, como centro de Europa, tiene la paranoia de todo centro, que nace de la realidad ontológica de hallarse por definición rodeado, cercado. No conoce la experiencia del confín que, por el contrario, tenían los griegos, quienes la habían interiorizado precisamente por mor de la estructura fractal de la propia tierra a través de la presencia abrumadora del mar[12].

El desplazamiento de Cassano no es el de la herida colonial, sino el de la herida imperial, la herida del ninguneo dentro de la misma Europa: el sur de Europa y el orientalismo son fenómenos simultáneos y ambos afirman la identidad europea de los nuevos poderes imperiales (Inglaterra, Francia y Alemania). La «epistemología del sur» es la versión de la misma problemática desde Portugal, aunque extendida a las colonias. La epistemología del sur se propone como una epistemología desimperial en el sur de Europa y una epistemología decolonial en las ex colonias portuguesas de África y América del Sur. Portugal, como Italia, y sobre todo como el sur de Italia, fueron víctimas de la diferencia imperial (esto es, europeos *ma non troppo*). De Sousa Santos introdujo la noción de «una epistemología del sur». Lo hizo a mediados de la década de 1990 –como Cassano– con la publicación de *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* y ha proseguido su reflexión hasta abordar en uno de sus más recientes ensayos el Foro Social Mundial[13]; la epistemología del sur se fue ampliando y extendiendo desde el sur de Europa hasta el sur de las Américas (Porto Alegre) y el sur del planeta (India y África del Sur, donde el Foro Mundial tuvo ya lugar [Mumbai] y donde tendrá lugar en el 2006). Finalmente, una preocupación semejante era ya manifiesta durante la Guerra Fría a lo largo de la década de 1970 en el Tercer Mundo. Enrique Dussel se preguntaba, a la manera en que lo hará Cassano veinte años después, cuál es la relación entre filosofía y geopolítica. Así, en el primer capítulo de su libro *Filosofía de la liberación*, titulado precisamente «Geopolítica y filosofía», afirmaba:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no filosófico: de la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema. Lo cierto es que pareciera que la filosofía ha sur-

---

[12] Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Bari, Laterza, 1995, p. 37

[13] Boaventura de SOUSSA SANTOS, *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Coimbra, Cortéz Editoria, 1995; sobre el Foro Social Mundial, http://www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/fsm_eng.pdf

gido siempre en la periferia, como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total, o simplemente ante el futuro de la liberación[14].

El desplazamiento de la filosofía lo propone Dussel, no desde el sur de Europa, como Cassano y de Sousa Santos, sino desde América del Sur. En Cassano, de Sousa Santos y Dussel el desplazamiento geopolítico presupone desmontar un supuesto básico que sería el siguiente. Se dice en todos los manuales que la filosofía surgió, se creó o se inventó en Grecia. Si aceptamos este principio, hemos perdido la partida antes de jugarla. ¿Por qué? Porque aceptar este principio implica aceptar todo el edificio que se construyó, a posteriori, sobre este principio. Por lo que sabemos, los seres humanos (aun aquellos que no fueron considerados suficientemente humanos desde el paradigma de lo humano constituido según la autorreflexión del hombre blanco, europeo y cristiano) existen y, porque existen, piensan. En Grecia se inventó un nombre, amor a la sabiduría (filosofía), para describir un tipo de pensamiento y de reflexión sobre el cosmos, la organización social, los seres humanos en sociedad, el lenguaje, etc. Aceptemos entonces que, por un lado, los pensadores griegos le dieron nombre a una actividad que es general al ser humano, pero, por otro, el nombre que le dieron se refería a la manera particular en que ellos, los pensadores griegos, definían y desempañaban esa actividad. De tal manera que reconocer lo que hicieron los griegos como la filosofía no implica necesariamente aceptarlo como un patrón universal. Precisamente mediante el supuesto de la universalidad de la filosofía griega el pensamiento eurocentrado mantiene el control del conocimiento y lo asegura en una historia imperial de pensamiento que va de los griegos (y del Imperio romano) a la Europa moderna y al Imperio inglés y estadounidense. El Imperio ruso y el otomano quedan fuera de la carrera imperial. Cassano, Boaventura de Sousa Santos, Dussel, Césaire, Sylvia Winters, Fanon, Anzaldúa, etc. han estado revelando la falsedad del principio y sus funestas consecuencias para un verdadero cosmopolitismo, en lugar del cosmopolitismo gestionado a la manera de Immanuel Kant.

El giro descolonizador del pensamiento (de la epistemología y de la hermenéutica) comienza por reconocer la regionalidad de la filosofía, pero afirma, sobre todo, la posibilidad de filosofar desde la diferencia imperial y colonial, esto es, el filosofar en lenguas y categorías de pensamiento desplazadas por la imperialidad de las lenguas modernas europeas y sus pilares clásicos, el griego y el latín. Como es ya imposible pensar en la pureza de esas lenguas sin hacer referencia a categorías epistémicas de la modernidad, la epistemología fronteriza es un método y una estrategia: pensar desde el aymara o el árabe o el bengalí, por ejemplo, desmontando el proceso colonizador de las categorías del latín y del griego, del castellano y del inglés. Las consecuencias nefastas

[14] Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación* [1977].

de comenzar asumiendo que la filosofía la inventaron los griegos»» (tan nefasta como asumir «el descubrimiento de América» cuando no había América pero sí Anáhuac y Tawantinsuyu) y, a partir de ese presupuesto, aceptar tal invención como patrón para decidir qué es filosofía y qué no lo es, es precisamente el mecanismo moderno/colonial que hizo de la filosofía un instrumento imperial. La geopolítica y la biopolítica del pensar restituyen al pensamiento crítico de la humanidad el lugar que el pensamiento imperial le quitó, y restituyen a la filosofía griega su lugar descolonizador, como un pensamiento de la periferia que subrayan Cassano, por un lado, y Dussel, por el otro.

4.- Volvamos a Césaire después de este rodeo. Mi propósito es subrayar que el impacto del pensamiento de Césaire va, por un lado, mucho más allá de la memoria africana que comienza con la esclavitud masiva que se materializa a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y de las consecuencias que ella tuvo para la diáspora africana; pero también, por otro, del lugar que ocupó y ocupa el África subsahariana en el imaginario del mundo moderno/colonial. La empresa colonial, observa Césaire,

> es al mundo moderno lo que el imperialismo romano fue al mundo antiguo: preparador del *desastre* y precursor de la *catástrofe.* ¿Y qué? Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro descalificado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida al monólogo, ¿y creen ustedes que todo esto no se paga? (*Discours sur le colonialisme*, 1955, p. 75).

En ese momento (mediados de la década de 1950) Césaire pensaba que el precio a pagar era la ruina de Europa. Las cosas no están hoy tan claras en la medida en que Europa se rearma en la Unión Europea. Por otra parte, la respuesta de China fue acomodarse al eurocentrismo. Primero con Mao Tse Tung y más recientemente con la convivencia de capitalismo (neo)liberal junto a un Estado de tipo socialista, asentado en la morada, en el sedimento, de una historia de siglos. La respuesta de China no es hasta la fecha la del mundo islámico, ni tampoco la de los movimientos indígenas y afros, sino la «apropiación» del capitalismo. Esto es, no se trata en este caso de colonización capitalista de China, sino de autoafirmación china adaptando el capitalismo a su modo. Esto es, el capitalismo vigente en China deja ya de ir de la mano del cristianismo, el liberalismo y el neoliberalismo que siempre fueron su cara cultural de salvación. Por lo tanto, el giro decolonial no es un resultado directo y automático de la colonialidad. Tampoco las multitudes actúan necesariamente contra el capitalismo. Como hemos podido comprobar en Georgia, en Ucrania, en Líbano y en Kirguistán, las multitudes reclaman la incorporación de sus países al modelo

de la civilización occidental. En un mundo multitudinario es de esperar que las multitudes reaccionen. Hacia dónde se encaminarán, no puede saberse de antemano. Lo importante es que el *pensamiento decolonial es una opción distinta, aunque compatible*, con la izquierda eurocentrada y con la teoría crítica de Max Horkheimmer. Los Estados dichos «izquierdistas» (esto es, de tendencias «antidemocráticas» de acuerdo con la política actual de Estados Unidos) en América Latina son, o bien una invención estadounidense para justificar el ajuste de controles militares, políticos y económicos (esto es, una invención para crear el «miedo» en torno al posible terrorismo y al fantasma del comunismo, que son los lugares comunes empleados por Estados Unidos y la oposición para desplazar a Hugo Chávez), o bien producto de la ceguera de la izquierda eurocentrada que no concibe todavía que otros mundos son posibles y que esos otros mundos posibles no necesariamente serán los que imaginó e imagina la izquierda marxista, esto es, la voluntad de poder que impide a la izquierda marxista pensar que los Estados en América Latina, como en África y en Asia, son Estados marcados por la diferencia colonial, y no exactas réplicas de los Estados imperiales europeos (aquellos Estados que se corresponden con la seis lenguas imperiales-nacionales); y que, por lo tanto, la solución marxista tiene el mismo tipo de limitaciones –aunque con contenidos opuestos– a las soluciones liberales. Hay otra lógica en los Estados marcados por la diferencia colonial que requiere un pensar otro, un paradigma de pensamiento político que en América inició Guamán Poma de Ayala, lo continuó Gandhi en India y Cabral, Césaire y Fanon en África y el Caribe. El Foro Social Mundial en Porto Alegre y el Primer Foro Social de las Américas celebrado en Quito dan ya muestra de que la historia y el pensamiento decolonial (a todos los niveles, ecológico, racial, sexual, político, económico), ha tomado nuevas direcciones. Y esas direcciones son las que anticiparon pensadores como Aimé Césaire. A pesar de los resabios marxistas existentes en el pensamiento de Césaire, de C. L. R. James o de Dubois, para Frantz Fanon ya estaba claro en *Los condenados de la tierra* (1961) que para dar cuenta del capitalismo colonial y de sus consecuencias políticas, epistémicas y subjetivas era necesario estirar el marxismo. Los Estados nacionales dichos de «izquierda» son, en primer lugar, Estados montados sobre la diferencia colonial en relación con los Estados de Europa occidental y de Estados Unidos. La historia de la esclavitud africana y de la destrucción de los imperios inca y azteca, además del genocidio inicial perpetrado en el Caribe, exige un tipo de pensamiento que no puede ya partir del Imperio romano o de la Revolución francesa. Y el reconocimiento ya no es suficiente. El giro epistémico decolonial provee a quienes fueron y son víctimas (a distinta escala) de la epistemología moderna y del pensamiento imperial (racista y patriarcal) de una plataforma y de un instrumento de creatividad y de liberación que no pueden proveer, por sí solos, ni el cristianismo, ni el liberalismo honesto, ni el marxismo emancipador.

El precio que ayer había que pagar era para Césaire la ruina de Europa; hoy, el precio a pagar es la degradación cada vez mayor de la vida humana a todos los niveles: la degradación física y moral de las víctimas de todo tipo de agresión, pero también la degradación moral de los victimarios que ésta incrementa y cuya ética les lleva a gozar de la acumulación de objetos y de capital y a exacerbar el desprecio de vidas humanas consideradas desechables y, al mismo tiempo, a ser portadores de peligrosas agresiones. Tanto los «terroristas» en la esfera pública como los «delincuentes» en la esfera privada llevan a «los guardianes del orden y del progreso» a incrementar cada vez más las defensas de la seguridad nacional y de la vida privada. La ruina, la degradación, son mutuas si bien provocadas por estos últimos, quienes, para mantener la acumulación de control político y poder económico, emplean la retórica de la modernidad (progreso, democracia, libre mercado) mientras practican la lógica de la colonialidad (opresión, marginalización, violencia, muertes provocadas por guerras y por falta de alimentos y exceso de enfermedades que persisten porque no producen frutos económicos a las compañías farmacológicas). La seguridad y la guerra son negocios enriquecedores tanto para quienes producen armas para la destrucción como para los contratistas que en concierto con los primeros reconstruyen lo que éstos destruyeron. Quizá era esta doble degradación humana, de la víctima y del victimario, lo que Césaire insinuaba al pronosticar «la ruina de la misma Europa» y que Fanon formulará luego como la «crisis del hombre europeo».

En última instancia, la cuestión no es sólo el precio a pagar, sino la necesidad de pasar de la denuncia y del análisis a la construcción de un pensamiento otro: si las categorías de modernidad/colonialidad son categorías analíticas que revelan que no hay modernidad sin colonialidad, que la modernidad es la retórica de la salvación, la civilización, el desarrollo y ahora de combate contra la pobreza, la colonialidad es la lógica que acompaña, por debajo, a la retórica de salvación. En otras palabras, la retórica de la salvación de la modernidad es salvación para un reducido porcentaje de la población mundial mediante la expropiación y la explotación del «resto», de lo que «sobra» en el funcionamiento de una economía de consumo y de guerra. El pensamiento decolonial emerge en el análisis mismo, el análisis es el punto de partida y de apoyo de la descolonización del saber y del ser. Veamos un botón de muestra. Césaire observa:

> saber que Europa ha sido la primera en inventar e introducir, en todos los lugares en que ha dominado, un sistema económico y social fundado en el dinero, y en haber eliminado despiadadamente todo, y digo todo, cultura, filosofía, religiones, todo lo que podía retrasar o paralizar la marcha hacia el enriquecimiento de un grupo de hombres y pueblos privilegiados («Culture et colonisation», 1956, p. 113).

La situación global cambió en los 50 años que distan entre las palabras de Césaire y el día de hoy. Los cambios que aquí interesan son fundamentalmente dos. En la década de 1950 Europa asistía a la caída histórica de sus imperios coloniales, mientras Estados Unidos, que apoyaba la liberación (y la salvación de los pueblos colonizados), lo hacía con la visión de futuro de la construcción de un nuevo imperio. Curiosamente, por esos mismos años, en la Universidad de Chicago las ideas básicas del neoliberalismo actual salían de la pluma de los Milton Friedmans y los Friedrich Hayeks. Hoy, sin embargo, en el momento en que el neoliberalismo tiene la aureola de un triunfo sin desmayo, China y Japón ya constituyen un tercer centro capitalista no neoliberal. Si ello es preferible o no, es otro asunto: la cuestión es el descentramiento ideológico del capitalismo para un futuro en el que, además de Estados Unidos y la Unión Europea en la historia y memoria del Atlántico, China y Japón –en la historia y la memoria del Pacífico enredada con la del Atlántico desde 1500– se constituyen como centros económicos listos a disputar la hegemonía de Estados Unidos y la Unión Europea.

La lógica de la colonialidad se rearticula al mismo tiempo que se rearticula la retórica de la modernidad. Por debajo de los cambios, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad continúan su marcha histórica. China y Japón están demostrando que jugar el juego de la modernidad implica, por un lado, no resistir sino, por el contrario, tomar las riendas de lo que Europa inició y Estados Unidos continuó. Sin embargo, China y Japón no pueden ser lo que pretenden ser sin rearticular la lógica de la colonialidad en dos direcciones: por un lado, en las relaciones de poder en el este asiático (Corea del Norte, Taiwán) y, por otro, en la necesidad de controlar recursos naturales en otras partes del planeta en Asia, África y América Latina. Es la primera vez en la historia de la modernidad/colonialidad que el capitalismo cristiano y (neo)liberal abandona su hogar originario para habitar la casa de un capitalismo entrelazado con una historia y una subjetividad ajenas a la de su gestación y su crecimiento. Los movimientos populares en Georgia, Ucrania, Líbano y más recientemente en Kirguistán están mostrando una vez más que *la multitud* puede ir hacia cualquier lado y que una de las direcciones que parece preferir es la de promover el estilo de vida europeo y estadounidense. Es cierto que en América Latina la situación es diferente debido a la nueva orientación de los Estados nacionales del Atlántico (Venezuela, Brasil, Uruguay, Argentina) y de Chile, que no pertenece al Atlántico, pero sí al Cono Sur, en donde la población europea presenta una mayor concentración. En los Andes, Bolivia y Ecuador, los movimientos indígenas han tomado el liderazgo de la sociedad política: en este caso –y esto es lo crucial– lo que importa no son tanto las multitudes como una nueva forma de hacer política más allá de la izquierda eurocentrada. No se trata en este caso de la multitud, sino de proyectos de descolonización epistémica en los que ya no se pretende tomar el Estado para dejarlo intacto, como

ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial, sino de rehacer las relaciones existentes entre Estado y nación. En Bolivia, por ejemplo, el Estado liberal se ve hoy confrontado con la «democracia de *ayllu*», lo cual constituirá uno de los principales focos de conflicto en los debates de la asamblea constituyente y de los que se generen a la hora de abordar la reforma de la Constitución. En Ecuador, la orientación y el discurso político articulado en torno a la idea de un «Estado plurinacional» es paralelo y complementario al de Bolivia.

5.- La del giro decolonial es una historia que puede y debe registrarse desde mediados del siglo XVI (cuando la gestación de la matriz colonial de poder engendró simultáneamente la reacción decolonial) hasta la toma de (auto)conciencia en el siglo XX. El concepto mismo de «conciencia» es aquí clave, puesto que supone conciencia crítica y descolonizadora: la doble conciencia del sociólogo afro-americano, W. E. B. Dubois, el «así me nació la conciencia» de Rigoberta Menchú, la «conciencia de la mestiza» de Gloria Anzaldúa, «la conciencia del damnificado» en Fanon, son alteraciones y complicaciones de la homogeneizadora «historia y conciencia de clase», que encontramos en la formulación de Georgy Lukacs. La conciencia descolonizadora, la conciencia del giro decolonial conduce a la descolonización del saber y del ser: esto es, conduce a la toma de conciencia de que el saber es producto de la colonización y no una ideología neutra y triunfante desde donde se analizan los crímenes de la guerra y la corrupción de las corporaciones. Hoy, nuevos espacios están fermentando. El giro epistémico decolonial y su importancia para imaginar y construir un mundo donde quepan muchos mundos son hoy más necesarios que nunca. Si el capitalismo está ya construyendo un mundo capitalista policentrado (al cual posiblemente se agregarán Rusia y una posible coalición de países arabo-islámicos en el Oriente Próximo), el giro decolonial deberá también articularse en las historias de distintos saberes y en la subjetividad de distintos seres. Contribuciones como las de Aimé Césaire serán, deberán ser, piezas de las genealogías del giro descolonizador del saber y del ser sin el cual otro mundo no será posible.